REVELATIO

Ştiinţă şi religie

Sînt ele compatibile?

Daniel C. Dennett Alvin Plantinga

Postfaţă de Mircea Flonta

Ratio et Revelatio

Revelatio

Religie şi ştiinţă

MIRCEA FLONTA (n. 1932), profesor universitar consultant la Facultatea de Filosofie, Universitatea din Bucureşti, a publicat studii şi articole pe teme de filosofia ştiinţei, epistemologie, filosofia minţii, filosofia limbajului. Cele mai recente cărţi publicate de profesorul Flonta sînt: *Gânditorul singuratic. Critica şi practica filosofiei la Ludwig Wittgenstein* (Editura Humanitas, 2008); *Darwin şi după Darwin. Studii de filozofie a biologiei* (Editura Humanitas, 2010), *20 de întrebări şi răspunsuri despre Immanuel Kant* (Editura Humanitas, 2012).

ANTOANETA SABĂU (n. 1982), licenţiată în studii clasice la Universitatea din Bucureşti, deţine un master în studii medievale la Universitatea Central Europeană, Budapesta şi este doctorandă a aceleiaşi universităţi. A tradus, în colaborare, Ignatius of Loyola, *Istorisirea Pelerinului. Jurnalul mişcărilor lăuntrice. Exerciţii spirituale* (Editura Polirom, 2007), Toma d'Aquino, *Summa theologica, II* (în curs de apariţie) şi Anthony Kenny, *O nouă istorie a filosofiei apusene* (în curs de apariţie).

FLORIN GEORGE CĂLIAN (n. 1978), licenţiat în psihologie şi filosofie, deţine un master în istoria antică la Universitatea din Bucureşti şi unul în studii medievale la Universitatea Central Europeană, Budapesta, fiind doctorand al acestei universităţi. A publicat studii şi articole pe teme legate de istoria filosofiei, istoriografia ştiinţei, filosofia matematicii la Platon.

Daniel C. Dennett **Alvin Plantinga**

ȘTIINȚĂ ŞI RELIGIE

SÎNT ELE COMPATIBILE?

traducere de
Antoaneta Sabău şi Florin George Călian

postfață de
Mircea Flonta

EDITURA RATIO ET REVELATIO
ORADEA
2014

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

DENNETT, DANIEL C.

Știința și religia : sunt ele compatibile? / Daniel C. Dennett, Alvin Plantinga ; trad.: Antoaneta Sabău și George Florin Călian ; postf.: Mircea Flonta. - Oradea : Ratio et Revelatio, 2014

ISBN 978-606-93664-3-1

I. Plantinga, Alvin
II. Sabău, Antoaneta (trad.)
III. Călian, Florin-George (trad.)
IV. Flonta, Mircea (postf.)

001:2

Copyright © 2011 by Oxford University Press, Inc.

SCIENCE AND RELIGION: ARE THEY COMPATIBLE? FIRST EDITION was originally published in English in 2011. This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

Copyright Ratio et Revelatio © 2014

ȘTIINȚĂ ȘI RELIGIE: SÎNT ELE COMPATIBILE? PRIMA EDIȚIE a fost publicată pentru prima oară în limba engleză în 2011. Prezenta traducere este publicată prin acord cu Oxford University Press.

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, punerea la dispoziția publică inclusiv prin internet sau rețele de calculatoare cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvîrșite fără permisiunea scrisă a deținătorului sau deținătorilor drepturilor de autor reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal sau civil, în conformitate cu legile în vigoare.

Ilustrația de pe coperta I: *Dumnezeu Geometru*, frontispiciu *Bible moralisée* (cca. 1220-1230)

www.editura.ratioetrevelatio.com

Cuprins

Cuvînt înainte 7

Mulțumiri 9

Nota autorilor la ediția românească 11

Știință și religie: în ce constă de fapt conflictul
Alvin Plantinga 13

Adevăruri care-şi ratează ținta.
Naturalismul neatins
Daniel C. Dennett 41

Superman versus Dumnezeu?
Alvin Plantinga 57

Obiceiuri ale imaginației şi efectul lor asupra
scepticismului. Replică pentru Plantinga
Daniel C. Dennett 63

Naturalism contra ştiință
Alvin Plantinga 77

Nu e nevoie de minuni
Daniel C. Dennett 97

Cine are dreptate ?
Mircea Flonta 103

Index 121

Cuvînt înainte

Era ultima secțiune din programul Întîlnirii Diviziei Centrale a Asociației Filosofice Americane la Chicago, pentru anul 2009. Din motive evidente, sesiunile din secțiunea aceea de program nu au de obicei un public numeros, dar dezbaterea dintre Alvin Plantinga şi Daniel Dennett avea să fie diferită. Cînd m-am apropiat de sala rezervată pentru dezbatere, am fost îndrumat spre o sală mult mai mare. Deşi venisem totuşi cu vreo zece minute mai devreme, cînd am ajuns în sală toate locurile erau deja ocupate. Aş fi putut sta în fundul sălii sau să mă fi alăturat celor care începeau să umple culoarul din centru. M-am hotărît în schimb să merg tocmai în partea din față a sălii şi am găsit un colț gol chiar de-o parte a vorbitorilor, lîngă perete. N-aveam cum să fiu mai aproape.

În scurtă vreme se ocupaseră toată toate locurile pe jos. Sesiunea avea un public la fel de numeros ca un Discurs Prezidențial, iar sala fremăta de entuziasm, foarte diferit de o sesiune obişnuită de filosofie. Îți puteai da seama că oamenii din public se aşteptau să fie un eveniment memorabil. Şi a fost.

Plantinga începu prin a restrînge subiectul dezbaterii, de la întrebarea „sînt compatibile ştiința şi religia?"

la „sînt compatibile teoria evoluționistă contemporană și Dumnezeul credinței creștine tradiționale?" Argumentă nu numai că teoria evoluționistă contemporană este compatibilă cu Dumnezeul creștin, dar și că ar fi greu de crezut că „minunile lumii vii" ar fi rezultat prin evoluție *neghidată*. Pe scurt, credința în teoria evoluționistă presupune credință în Dumnezeu.

Oarecum surprinzător, Dennett, cel puțin la început, a fost de acord cu Plantinga, cum că teoria evoluționistă contemporană și credința teistă ar fi compatibile. Ceea ce Dennett a respins totuși ferm a fost ideea că evoluția neghidată ar fi greu de crezut sau că credința în teoria evoluționistă ar presupune credința în Dumnezeu.

În anumite momente ale dezbaterii, Superman, sub măști felurite, biochimistul Michael Behe și calculatoarele de buzunar, de la cele simple la cele complexe, toate au fost folosite în discuție de Plantinga și Dennett în sprijinul poziției fiecăruia. Cînd dezbaterea s-a încheiat, nimeni nu-și dorea cu adevărat să se fi terminat.

Așadar ceea ce am făcut în această carte a fost să lăsăm dezbaterea să continue. Am redat mai întîi dezbaterea așa cum s-a desfășurat inițial. Am adăugat apoi un răspuns al lui Dennett pentru Plantinga, un altul de-al lui Plantinga pentru Dennett și un răspuns final al lui Dennett către Plantinga. Să sperăm că în această versiune extinsă a dezbaterii, unul sau altul dintre acești filosofi remarcabili va fi izbutit să vă cîștige de partea sa în discuție.

James P. Sterba
Editorul Colecției

Mulțumiri

Autorii acestei cărți, împreună cu Oxford University Press, ar vrea să mulțumească următorilor profesori care au furnizat observații utile despre acest proiect: lui Robert M. Geraci de la Manhattan College, lui Matt Lawrence de la Long Beach City College, lui Michael L. Peterson de la Asbury College, lui Gary Rosenkrantz de la University of North Carolina din Greensboro şi celor cîtorva recenzenți anonimi.

Nota autorilor la ediția românească

Această cărticică a rezultat dintr-o dezbatere dintre profesorul Plantinga și mine la o întîlnire a Asociației Americane de Filosofie. Inițial, n-am fost în favoarea publicării nici unei părți a acesteia, dar pentru că pe internet circula o înregistrare audio a dezbaterii, neautorizată, de calitate slabă, am convenit să-mi aştern punctele de vedere în scris. Profesorul Plantinga şi cu mine sîntem în dezacord profund, dar sîntem de acord asupra valorii dezbaterii civilizate ca fiind calea cea mai bună să tindem spre adevăr.

Daniel Dennett

Mulți pretind că religia şi evoluționismul sînt incompatibile şi continuă, adăugînd: „Cu atît mai rău pentru religie". Eu susțin că religia şi evoluționismul sînt compatibile, dar că „naturalismul" şi religia sînt incompatibile. Şi continui, adăugînd: „Cu atît mai rău pentru naturalism".

Alvin Plantinga

1

ȘTIINȚA ȘI RELIGIA: ÎN CE CONSTĂ DE FAPT CONFLICTUL

Alvin Plantinga

Întrebarea noastră este: sînt compatibile știința și religia? Un plan util ar fi să încercăm să facem întrebarea mai precisă: ce este religia? ce este știința? Ce este incompatibilitatea și în ce varietăți ni se prezintă (contradicție explicită, contradicție implicită, contradicție pe baza unor prezumții plauzibile, improbabilitatea conjuncției lor)? Unii susțin că teismul însuși este lipsit de consistență, caz în care ar fi în mod firesc incompatibil cu știința (și cu orice altceva). Alții replică însă că același lucru se poate spune despre știință: actuala teorie generală a relativității este incompatibilă cu teoria cuantică actuală, astfel încît știința este ea însăși lipsită de consistență, ceea ce o face incompatibilă cu religia (și cu orice altceva). Sînt subiecte bune de discuție, dar acestea vor trebui să aștepte altă ocazie; aici voi presupune că avem o înțelegere cel puțin în linii mari a problemei. Nu voi vorbi despre religie în general, ci despre religia tipic teistă, mai ales despre credința creștină; iar cînd spun credință creștină mă gîndesc la „creștinismul pur și simplu" al lui C.S. Lewis, la ceva ca un punct nodal al marilor crezuri creștine. Deși ceea ce

spun vizează în mod explicit credința creștină, va fi relevant și pentru multe variante de iudaism și islam.

De ce să credem că e vreun conflict aici? S-au făcut multe sugestii. Religia teistă susține acțiunea specială a divinului în lume – de exemplu, minunile,– dar o astfel de acțiune ar contraveni legilor promulgate de știință. Există așa-numita viziune științifică asupra lumii care este incompatibilă cu religia teistă. Credința creștină susține că oamenii au fost creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, însă teoria evoluționistă actuală, înțeleasă cum trebuie, lasă să se înțeleagă că nici Dumnezeu, nici oricine altcineva n-a proiectat, plănuit, ori intenționat ca oamenii să existe. Psihologia de tip evoluționist abundă de teorii incompatibile cu înțelegerea teistă a ființelor umane. Cîteva studii științifice de istorie biblică susțin că unele afirmații istorice ale creștinismului, cum ar fi, de pildă, faptul că Isus a înviat din morți, sînt false sau,în orice caz, lipsite de orice temei. Acestea, toate, sînt de mare interes, însă mă voi limita în prezentarea de față la un grup de subiecte care au de a face cu evoluționismul. Voi argumenta că (1) teoria actuală a evoluționismului nu este incompatibilă cu credința teistă; (2) de asemenea,principalele argumentele anti-teiste care presupun evoluționismul, împreună cu alte premise, eșuează; (3) chiar dacă știința actuală, evoluționistă sau de alt fel, ar fi incompatibilă cu credința teistă, n-ar rezulta că credința teistă este irațională sau nejustificată sau că ar suferi de orice alt fel de neajunsuri; și, în sfîrșit, (4) naturalismul, idea că nu există nimic de felul Dumnezeul religiei teiste sau ceva similar, este un element esențial în viziunea naturalistă a lumii, ceea ce este un soi de cvasi-religie, în sensul că îndeplinește cîteva dintre rolurile cele mai

importante ale religiei; de fapt, viziunea naturalistă a lumii este incompatibilă cu evoluționismul. Așadar există un conflict știință – religie (sau știință – cvasi-religie), de acord, dar este un conflict între naturalism și știință, nu între religia teistă și știință.

I. Teoria evoluționistă contemporană este compatibilă cu credința teistă

Termenul de *evoluționism* acoperă o varietate de teze: (1) teza pământului străvechi; (2) teza descendenței cu modificare, și anume ideea că diversitatea enormă a lumii vii contemporane a apărut din diferențierea progeniturilor de părinții lor, de obicei în pași mărunți și subtili; și (3) teza strămoșului comun: afirmația că, după formularea lui Gould, există „un arbore al descendenței evoluționiste care pune laolaltă toate organismele prin legături genealogice"[1]. Voi folosi termenul de „evoluționism" pentru a mă referi la conjuncția acestor trei teze. Mai există și (4) afirmația că mecanismul de principiu care acționează procesul de descendență cu modificare este selecția naturală, care cerne mutații genetice la întîmplare. De vreme ce o propunere similară îi era specifică lui Darwin („selecția naturală a fost mijlocul principal, dar nu exclusiv, de modificare"), numiți această teză darwinism. E clar, cred, că nu e nici un conflict între religia teistă și teza pământului străvechi, sau teza descendenței cu modificare, sau teza strămoșului comun. Conform credinței teiste, Dumnezeu a creat lumea vie; dar, desigur, ar fi putut să o facă în multe feluri diferite, și, mai ales, în feluri compatibile cu tezele de mai sus. Dar cum e cu cea de-a

patra teză, darwinismul? Este *ea* incompatibilă cu religia teistă?

La prima vedere mulți gîndesc așa. Printre aceștia se numără Richard Dawkins, Daniel Dennett, George Gaylord Simpson și mulți alții, iar la extrema cealaltă, Philip Johnson. Au ei însă dreptate? Unde, mai exact, s-ar ivi incompatibilitatea? O sursă de conflict deja sugerată ține de învățătura creștină cu privire le creație, îndeosebi, cu afirmația că Dumnezeu a creat ființele umane după *chipul și asemănarea lui*. Aceasta cere cu necesitate faptul că Dumnezeu a *intenționat* să creeze creaturi de un anumit fel și a *planificat să fie* creaturi de acel fel – creaturi raționale cu simț etic și capacitate de a-l cunoaște și a-l iubi – iar apoi a acționat de așa manieră încît să-și îndeplinească această intenție. Afirmația este clar coerentă cu teoria evoluționistă, după cum au arătat încă din 1871 teologi conservatori creștini[2]. Este însă coerentă și cu darwinismul? Așa pare. Dumnezeu ar fi putut determina ca mutația potrivită să se ivească la momentul potrivit, ar fi putut apăra unele populații de pericole de diferite feluri și așa mai departe; în felul acesta, prin orchestrarea cursului evoluției, s-ar fi putut asigura că vor apărea la un moment dat creaturile pe care le avea în vedere.

Totuși, ceea ce *nu* este coerent cu credința creștină este afirmația că evoluționismul și darwinismul sînt *neghidate* – în care caz consider că aceasta implică *a fi neplanificat și neintenționat*. Ceea ce nu este coerent cu credința creștină este afirmația că nici un agent personal, nici măcar Dumnezeu, n-a ghidat, planificat, intenționat, dirijat, orchestrat ori determinat tot acest proces. Și, totuși, tocmai această afirmație e făcută de un număr mare de oameni de știință contemporani și de filosofi care scriu despre

acest subiect. Există un adevărat cor de experți cu totul remarcabili care insistă că acest proces este neghidat și care, mai mult, insistă că a afirma că este neghidat face parte din teoria evoluționistă contemporană, astfel încît teoria evoluționistă ca atare este incompatibilă cu credința creștină. Potrivit lui George Gaylord Simpson, spre exemplu, „Bărbatul [și, fără îndoială, și femeia] este rezultatul unui proces natural și fără scop care nu l-a avut pe el în vedere"[3]. În legătură cu asta, Stephen J. Gould și alții au evidențiat ceea ce consideră ei ca fiind caracterul întîmplător, contingent și nedirecționat al evoluției; dacă ar fi să rebobinăm banda evoluției, iar apoi să o lăsăm să meargă înainte din nou, există probabilitatea să obținem creaturi de feluri foarte diferite decît cele care sînt prezente actualmente pe pămînt. Există probabilitatea să nu obținem mai nimic care să aducă a *Homo sapiens*. Sugestia lui Gould însă *presupune* că Dumnezeu nu a ghidat și orchestrat cursul evoluției și, prin urmare, nu poate fi folosită ca argument pentru a socoti că n-a acționat așa. Date fiind dovezile biologice și afirmația că Dumnezeu a creat cu adevărat ființe umane după chipul și asemănarea lui, sugestia lui Gould este implauzibilă în totalitate; pentru că, dacă banda ar fi rebobinată și lăsată să meargă înainte din nou, fără îndoială că Dumnezeu tot ar fi intenționat să existe creaturi create după chipul și asemănarea lui și tot ar fi avut grijă să existe astfel de creaturi.

Și ce putem spune despre faptul că despre mutațiile genetice relevante se zice că sînt *aleatorii*? Am putea să ne întrebăm dacă nu cumva mutațiile genetice ar putea fi atît aleatorii, cît și intenționate și determinate de Dumnezeu: dacă aceste mutații sînt aleatorii, sînt doar o chestiune de întîmplare, de pură întîmplare? Dar nu

ține de teoria evoluționistă actuală afirmația că mutațiile sînt aleatorii, în sensul că sînt necauzate (se spune, de exemplu, că sînt cauzate de radiațiile cosmice); şi încă şi mai puțin că se petrec doar la voia întîmplării. Potrivit lui Ernst Mayr, decanul biologiei de după al doilea război mondial, „Cînd spunem că mutația sau variația este aleatorie, această afirmație înseamnă pur şi simplu că nu există nici o corelație între producerea de genotipuri noi şi nevoile de adaptare ale unui organism într-un mediu anume"[4]. Elliott Sober punctează puțin mai prudent: „nu există nici un *mecanism fizic* (fie în organisme sau în afara lor) care detectează ce mutații ar fi benefice şi care cauzează apariția acelor mutații"[5]. Ideea este că o mutație care se dezvoltă într-un organism este aleatorie numai dacă nici organismul, nici mediul său, nu conține un mecanism sau un proces sau un organ care determină apariția mutațiilor de adaptare. Evident, o mutație ar putea fi atît aleatorie în sensul acesta şi, de asemenea, intenționată şi într-adevăr determinată de Dumnezeu.

Prin urmare, caracterul aleatoriu presupus în darwinism nu implică faptul că procesul nu este ghidat în chip divin. Faptul, dacă e într-adevăr un fapt, că ființele umane au apărut prin selecție naturală care acționează prin mutații genetice aleatorii, nu este deloc incompatibil cu faptul că au fost proiectați de Dumnezeu şi creați după chipul şi asemănarea lui. Aşadar darwinismul este perfect compatibil cu idea că Dumnezeu a ghidat, orchestrat şi supravegheat întregul proces. Mai mult, este perfect compatibil cu ideea că Dumnezeu determină mutațiile genetice aleatorii care sînt alese de selecția naturală. Cei care susțin că evoluționismul arată că omenirea şi celelalte vietăți nu au avut un proiect inițial, par să confunde

o glosă naturalistică a teoriei ştiinţifice cu teoria însăşi. Afirmaţia conform căreia evoluţionismul arată că, în ciuda aparenţelor, fiinţele umane şi alte creaturi vii nu au avut un proiect iniţial, nu face parte din şi nu este o consecinţă a teoriei ştiinţifice ca atare, ci o adăugire metafizică sau teologică[6]. Naturalismul implică, desigur, că noi, fiinţele umane, nu am fost proiectaţi şi creaţi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu (deoarece implică faptul că nu există nici un Dumnezeu); dar teoria evoluţionistă *luată izolat* nu are această implicaţie. Naturalismul şi teoria evoluţionistă *luate împreună* presupun negarea proiectului divin, dar teoria evoluţionistă *prin ea însăşi* nu implică această negare". Numai ştiinţa evoluţionistă îmbinată cu naturalismul implică această negare. De vreme ce naturalismul singur are această implicaţie, nu este surprinzător că, atunci cînd îl combini cu ştiinţa sau, în măsura în care merge, cu orice altceva – opera completă a lui William McGonagall[I] sau *Farmer's Almanac*[II] sau Crezul Apostolic – conjuncţia lor va avea de asemenea şi această implicaţie.

II. Argumente anti-teiste mai generale pe baza evoluţionismului

Darwinismul ca atare nu include sau implică propoziţia că procesul este neghidat; ce putem spune atunci

---

[I] William McGonagall (1825- 1902), poet scoţian, considerat cel mai prost poet de limbă engleză (n.tr.).

[II] Este un periodic care se publică în America şi Canada, începînd cu anul 1818. Este cunoscut mai ales pentru prognoze meteo şi informaţii de astronomie (n.tr.).

despre argumentele anti-teiste mai generale care implică evoluționismul? Cunosc trei tipuri de argumente care sînt propuse în acest caz. Mai întîi, există afirmația că evoluționismul subliciteză argumentul proiectului divin, diminuînd astfel fundamentarea rațională – dacă există vreuna – de care se bucură teismul. În al doilea rînd, există sugestia că procesul de evoluție, atît de risipitor şi productiv în ceea ce priveşte suferința, nu este genul de proces pe care l-ar folosi sau îngădui Dumnezeu. Şi, în al treilea rînd, există ideea că evoluția neghidată, ca ipoteză, este superioară ipotezei că procesul de evoluție a fost ghidat sau orchestrat de rațiune, divină sau de altă natură, pentru că este mai simplă şi mai ockhamistă. Nici una dintre aceste obiecții, cred eu, nu este promițătoare. Cu toate că nu mă pot ocupa cum se cuvine de niciuna dintre acestea sau de toate în răstimpul care-mi este acordat, voi schița pe scurt un răspuns pentru fiecare.

Să începem cu afirmația că evoluționismul subliciteză argumentul proiectului divin, făcînd aşadar mai puțin rezonabilă acceptarea credinței teiste. Potrivit lui John Dupré, „darwinismul subminează singurul argument care poate avea pretenții de plauzibilitate pentru a crede în existența lui Dumnezeu" – şi anume, argumentul proiectului divin[7].

Acum e de bun simț să gîndeşti că evoluționismul înlesneşte întru cîtva acceptarea rațională sau conştientă a ateismului; pînă în 1859 pur şi simplu nu aveai răspunsuri adecvate la întrebarea „dacă această diversitate abundentă de forme de viață nu a fost creată de Dumnezeu, cum a apărut aici"? Dar înlesnirea faptului de a fi ateu rațional nu îngreunează ca atare faptul de a fi un teist rațional şi, ca atare, nu creează un conflict între

religie şi ştiinţă. Şi cît sprijin oferă de fapt argumentul proiectului pentru credinţa teistă? Poate sprijină credinţa în existenţa unei fiinţe sau grup de fiinţe foarte puternice şi foarte informate, dar o astfel de abordare e departe de teism.

În orice caz, totuşi, biologia moleculară actuală ar putea oferi materialele necesare pentru un alt tipar de argument al proiectului, după cum se explică în cartea recentă şi mult denigrată a lui Michael Behe, *The Edge of Evolution*[8]. Argumentul lui este unul dintre puţinele argumente serioase şi cantitative din acest domeniu. Avem celula vie, atît pe cea procariotă, cît şi pe cea eucariotă, cu stupefianta ei complexitate şi mulţimea ei de mecanisme proteice, complexe în cel mai mic detaliu.[9] Behe susţine că selecţia naturală neghidată este probabil incapabilă să producă aceste mecanisme proteice. Argumentul lui este mai degrabă cantitativ şi empiric, decît aprioric; tema lui principală este saga parazitului de malarie, *Plasmodium falciperum*, şi lungul lui război de tranşee cu genomul uman. Nu am aici spaţiu să-i rezum argumentul; dar mie, ca profan, argumentul mi se pare destul de puternic, deşi departe de a fi conclusiv. Dacă Behe are dreptate, sau într-o oarecare măsură dreptate, probabilitatea existenţei celulei aşa cum o găsim este cu mult mai mare în teism decît în naturalism. Iar dacă este aşa, argumentul proiectului este restabilit la un nivel mai profund. Ceea ce biologia contemporană ia cu o mînă, restituie cu cealaltă.

Dar miezul chestiunii e în altă direcţie. Credinţa în Dumnezeu este rareori acceptată pe baza argumentului teleologic, sau, în fapt, pe baza nici unui argument sau dovediri propoziţionale. Atît observaţia neinstruită, cît şi cercetarea actuală în studiul ştiinţific al religiei, suge-

rează că tendința de a crede în Dumnezeu, sau în ceva ca Dumnezeu, dincolo de orice dovadă propozițională, face parte din înzestrarea noastră cognitivă înnăscută. Mai departe, dacă e adevărată credința teistă, probabil că nu are nevoie de dovadă propozițională pentru acceptarea ei *rațională*. După cum susțin în *Warranted Christian Belief*, dacă este adevărată credința teistă, atunci este rațională şi are justificare în cel mai elementar mod, adică nu în baza unor dovezi propoziționale. Dacă este adevărată credința teistă, atunci cel mai probabil că există o structură cognitivă, ceva de genul *sensus divinitatis* al lui Jean Calvin, o sursă unică de credință teistă justificată. În acest fel, credința în Dumnezeu, ca şi credința în alte minți, are propria ei sursă de raționalitate şi justificare şi nu depinde de argumente din alte surse pentru acele calități cuantificabile. Eşuarea argumentului teleologic, dacă evoluționismul l-a compromis într-adevăr, este mai degrabă o amenințare mai serioasă la credința rațională în Dumnezeu, decît este eşuarea argumentului analogiei cu alte minți <o amenințare> la credința rațională în alte minți.

Apoi, mai există sugestia formulată de Gould şi de alții că risipa şi suferința implicată în evoluție sînt o dovadă împotriva teismului. Philip Kitcher o spune în felul următor: „cînd ne imaginăm cu ochii minții analogul uman care prezidează o versiune în miniatură a aranjamentului – e greu să-i dai chipului o expresie de bunătate". Sugerează apoi că, „dacă un creator binevoitor şi-ar fi propus să folosească evoluția prin selecție naturală ca mijloc pentru a-şi atinge scopurile, am fi putut să-i fi dat cîteva sfaturi folositoare"[10]. Nu ştiu cum ar putea fi primite astfel de sfaturi, dar cu siguranță nu avem nevoie de

teoria evoluționistă sau de știința actuală să ne spună că lumea animală este plină de prădători, moarte, durere și suferință. Alfred Tennyson scria cu mult înainte de 1859 că „natura este roșie în colți și gheare"[11] și fără îndoială că unii au bănuit aceasta chiar și mai devreme. Și totuși, știința contemporană ne dă temei să credem că suferința și moartea au chinuit lumea umană și animală vreme mult mai îndelungată decît se credea în mod obișnuit înainte de secolul al nouăsprezecelea. Ne-a furnizat așadar informații despre proporția și durata suferinței animale, inclusiv a suferinței umane.

Primul lucru de văzut este că acesta este un caz particular din așa-numita problemă a răului, o problemă despre care se presupune că afectează credința teistă. Păcatul și suferința constituie într-adevăr o problemă sau o un motiv de perplexitate pentru teism, deși s-ar putea să fie greu de definit cu exactitate în ce constă această problemă. Majoritatea gînditorilor atei au renunțat la idea că existența păcatului și a suferinței este incompatibilă, din punct de vedere logic, cu credința teistă; ceea ce este discutabil este probabil un fel de argument anti-teist inductiv sau probabilistic. S-a dovedit totuși surprinzător de dificil să dai o formulare plauzibilă unui argument probabilistic cu privire la problema răului[12], și pe măsură ce aceste argumente devin mai complexe, devin și mai puțin convingătoare. Cu siguranță, totuși, păcatul și suferința și răul ridică *un fel anume* de problemă sau, cel puțin, de motiv de perplexitate pentru teiști; desigur că existența a atît de multă suferință și durere în lumea lui Dumnezeu pare să reclame o explicație de vreun fel sau altul. Iar faptul că prădătorii, suferința și moartea există de foarte mult timp este ceea ce se adaugă la proble-

ma dată prin ştiinţa biologiei contemporane. Dar pune aceasta presiune suplimentară în vreun fel pe diferitele răspunsuri teiste sau creştine la suferinţă şi rău?

În ceea ce mă priveşte, răspunsul meu preferat este răspunsul „O, Felix Culpa"[III], potrivit căruia toate lumile posibile cu adevărat bune implică întruparea divină şi răscumpărarea, sau cel puţin răscumpărarea[13]. Dar nu e mai puţin adevărat că lumile cele mai bune cu putinţă implică de asemenea şi foarte mult păcat şi, drept consecinţă, foarte multă suferinţă. Această suferinţă se răsfrînge în parte asupra creaturilor non umane. Creştinii concep suferinţa, atît umană cît şi non-umană, ca fiind cauzate de păcat, deşi nu neapărat păcatului omenesc; mai există şi Satana şi acoliţii lui, care ar putea fi, după cum sugerează C. S. Lewis, implicaţi într-un fel sau altul în evoluţia lumii vii non-umane. Însă descoperirea faptului că păcatul şi suferinţa există de mult mai multă vreme decît am crezut iniţial n-ar trebui să aducă o dificultate suplimentară pentru răspunsul „O, Felix Culpa". Să presupunem că aflăm că lumea noastră, cu toate problemele, supărările şi cruzimea ei, va rezista milioane de ani pînă la sosirea Noului Cer şi a Pămîntului Nou. Aceasta n-ar avea prea multă importanţă, am crede, în viabilitatea sau eficienţa acestui răspuns la rău. (Cerul nou şi Pămîntul nou, în definitiv, vor exista pentru o perioadă considerabil mai lungă decît bătrîna noastră lume de azi, tristă şi chinuită.) Dar acelaşi lucru este valabil, aş crede eu,

[III] Expresia „o felix culpa", care s-ar traduce „o, fericită vină", îi aparţine lui Augustin şi este elaborată într-o omilie, în contextul unei discuţii despre păcatul originar. Ideea elaborată de Augustin este că păcatul lui Adam trebuie gîndit în termeni pozitivi din moment ce păcatul originar cere cu necesitatea întruparea lui Cristos (n.tr.).

pentru descoperirea că lumea noastră, cu toate relele pe care le-a moştenit, există de mult mai mult timp decît se credea iniţial. Ştiinţa actuală ne arată că suferinţa, atît cea umană, cît şi animală, există de mult mai mult timp decît se credea înainte; dar prin aceasta nu diminuează valoarea răspunsului creştin la problema răului şi, în acest fel, accentuează problema puţin sau deloc.

În sfîrşit, există afirmaţia, formulată probabil mai des în tradiţia orală decît în scris, că ipoteza evoluţiei neghidate este mai simplă, în mai multă conformitate cu prescripţiile ockhamiste, decît ipoteza că Dumnezeu sau alte fiinţe inteligente au format şi au ghidat cursul evoluţiei terestre. Două puncte sînt relevante aici. În primul rînd, chiar dacă evoluţia neghidată este mai ockhamistă decît evoluţia ghidată, nu este deloc clar că cea dintîi este superioară în toate aspectele, ca ipoteză, celei de pe urmă. Da, implică mai puţine feluri de fiinţe, dar nu e acesta singurul considerent relevant. Un altul se referă la verosimilităţile lor corespondente, probabilităţile lumii vii, care iau fiinţă conform acestor două ipoteze. Fie D propoziţia că diversitatea lumii vii a luat fiinţă prin procese darwiniste, E dovezile biologice relevante, G propoziţia că evoluţia este ghidată, iar N propoziţia că este neghidată. Atunci întrebarea noastră este care este mai mare: P(D/E&G) sau P(D/E&N)?[14] Bineînţeles, este copleşitor de dificil să faci ceva care să te apropie de judecăţi rezonabil de exacte aici, dar probabil că putem face judecăţi comparative prudente. Să se considere mai întîi P(D/E&G). E limpede că Dumnezeu ar fi putut crea vietăţi prin intermediul selecţiei naturale, făcînd ca mutaţiile potrivite să apară la momentul potrivit, ferind populaţiile relevante de dezastru şi tot aşa; ar fi putut, de asemenea, să fi permis altor

creaturi inteligente să se implice în proces în totalitatea lui. Din nou, este copleşitor de dificil de estimat probabilitatea ca acesta să fie modul în care s-a întîmplat de fapt. Dar P(D/E&G) nu este poate teribil de mică.

Şi ce-am putea spune despre P(D/E&N)? Încă de la Sf. George Mivart[IV], criticii au formulat îndoieli serioase dacă ochiul, de pildă, a ajuns să existe prin selecţie naturală neghidată, care a operat mutaţii genetice aleatorii – adică ar fi putut să apară, in ciuda improbabilităţii absolut uluitoare. Ochiul, creierul mamiferelor şi alte organe rămîn probleme dificile pentru evoluţia neghidată. Dar problema cu adevărat grea pentru darwiniştii adepţi ai evoluţiei neghidate nu este dezvoltarea organelor macroscopice, precum ochii şi inima. Problema grea se găseşte mai degrabă la nivel microscopic (molecular): complexitatea stupefiantă[15] a celulei vii, atît procariote, cît şi eucariote. Numai în aproximativ ultima jumătate de secol această complexitate uriaşă a căpătat vizibilitate; eminentul om de ştiinţă Ernest Haeckel a rezumat poziţia de secol nouăsprezece cînd a declarat celula „un ghemotoc simplu şi mic de combinaţii albuminoase de carbon"[16].

Desigur, în general se presupune că, de fapt, celula *trebuie* să fi luat fiinţă în felul respectiv;dar prin argumentare sobră se susţine prea puţin concluzia că a fi luat fiinţă astfel este mai puţin decît prohibitiv improbabil. Pe de altă parte, după cum am spus mai sus, Michael Behea

[IV] St. George Jackson Mivart (1827 – 1900) biolog englez caracterizat de către Darwin drept „distinsul biolog", este un autor de referinţă pentru cei care încearcă o reconciliere între teoria evoluţionistă şi creştinism. A fost un adept al unei versiuni limitate a evoluţionismului, susţinînd, printre altele, că inteligenţa umană nu este un produs al evoluţiei, ci o creaţie divină. Ideile lui au fost respinse deopotrivă de către biserica catolică, cît şi de biologi (n.tr.).

propus un argument serios şi cantitativ pentru concluzia opusă[17]. Avînd în vedere complexitatea uluitoare a celulei vii, în complicaţia ei uriaşă, laolaltă cu ceea ce ştim despre frecvenţa mutaţiilor, vîrsta pămîntului, dimensiunile populaţiilor şi altele de acest fel, pare rezonabil să estimăm că P(D/E&N) este incredibil de scăzută în termeni de magnitudine mai mică decît P(D/E&G). Dacă e corect aşa, atunci chiar dacă gîndim că N, ca explicaţie, este superioară lui G, din punct de vedere ockhamistic, este inferioară lui G prin faptul că verosimilitatea relevantă este mai mică.

Dar, din nou, miezul chestiunii se găseşte în altă parte. Structura noetică teistă include deja, bineînţeles, existenţa lui Dumnezeu. Referitor la structură noetică respectivă, aşadar, nu există nici un cost ockhamist suplimentar în ipoteza evoluţiei ghidate. Ca analogie, să presupunem că trimitem o navă spaţială pe o planetă pe care ştim că locuiesc creaturi inteligente. Găsim ceva care arată exact ca un vîrf de săgeată din piatră cu tot cu crestături şi adînciturі care par să fi fost făcute în decursul conturării şi ascuţirii acestuia. Ni se sugerează automat două posibilităţi: una, că a dobîndit aceste caracteristici prin, să spunem, erodare, iar cealaltă, că a fost planificată şi modelată de către locuitori. Cineva care ar avea la activ vreo două cursuri de filosofie ar putea sugera că prima ipoteză e de preferat pentru că afirmă mai puţine entităţi decît cea din urmă. Desigur că s-ar înşela, de vreme ce ştim deja că planeta are creaturi inteligente, nu există costuri ockhamiste importante implicate în conceperea acelor structuri ca fiind plănuite. Acelaşi lucru este valabil pentru evoluţie; teiştii acceptă deja proiectul divin şi nu au costuri suplimentare ockhamiste prin conceperea

evoluției ca fiind ghidată.

Această obiecție la evoluția ghidată ar avea mai multă consistență, dacă noi, teiști și ateiști deopotrivă, am porni de la o poziție agnostică, iar apoi teistul ar propune să postuleze existența unui creator proiectant divin ca să explice cursul evoluției. În fond aceasta ar fi ca și cum ai oferi un argument teist; iar apoi disponibilitatea unei ipoteze alternative non-teiste, cu condiția ca verosimilitatea relevantă să nu fie prea copleșitor de mică, ar submina argumentul. Dar, desigur, în acest context, teistul nu prezintă un argument teist. Deja acceptă proiectul divin; de aici, faptul că evoluția ghidată implică mai multe entități decît evoluția neghidată nu e un motiv pentru favorizarea celei din urmă. Avînd în vedere că așa stau lucrurile, nu există nici un conflict aici între religia teistă și știința evoluționistă.

Am adus argumente că teoria științifică actuală a evoluționismului (socotită ca incluzînd și darwinismul) nu are drept consecință afirmația că selecția naturală este neghidată. Dar să presupunem că greșesc, sau să presupunem în schimb că teoria evoluționistă actuală însăși evoluează în așa manieră încît această afirmație devine parte din ea. Aceasta s-ar putea întîmpla în mod sigur. Ne putem imagina cu ușurință cum autoritățile și manualele enunță teoria în așa fel încît să includă în mod explicit afirmația că selecția naturală nu este ghidată de nici un agent personal. În definitiv, mulți biologi, majoritatea probabil, cred că *este* neghidată. Aceasta ar demonstra că există dovezi științifice împotriva teismului? Prea puțin. Ne-am putea imagina că fizica evoluează în aceeași direcție: toate manualele de fizică se unesc în efortul de a susține teoria generală a relativității, la care adaugă că

niciodată comportamentul sistemelor fizice de mari proporții nu este ghidat de vreun agent personal. Evident, în niciunul dintre cele două cazuri n-ar rezulta că există dovezi științifice împotriva teismului. Anexarea unei propoziții *p* unei alteia pentru care există dovezi nu aduce automat dovezi pentru *p*. Aflu că Feike este un salvamar frizian; aceasta sporește probabilitatea că poate înota și, de asemenea, probabilitatea propoziției *Feike poate înota și data următoare cînd aruncă moneda va ieși „cap"*; nu sporește probabilitatea că *data următoare cînd aruncă moneda va ieși „cap"*.

Și chiar dacă, în ciuda faptelor, ar exista dovezi științifice pentru evoluție neghidată și, de aici, pentru ateism, aceasta n-ar rezolva problema cîtuși de puțin. Să presupunem că există dovezi științifice împotriva teismului: nu rezultă că teismul este fals, sau că teiștii au o infirmare pentru credințele lor, sau că credința teistă este irațională, sau într-un altfel problematică. Probabil că există dovezi științifice sau de altă natură și *pentru* teism. Dar în al doilea rînd și mai important, după cum am spus, dacă teismul este adevărat, probabil că are propria lui sursă intrinsecă și fundamentală de justificare – ceva de tipul lui *sensus divinitatis* propus de Jean Calvin, ori cunoașterii naturale, dar perplexe, a lui Dumnezeu, propusă de Toma din Aquino[18]. Dacă este așa, justificarea pentru credința teistă nu depinde de situația din știința contemporană. Într-adevăr, ceea ce creștinii și alți teiști ar trebui să gîndească despre știința contemporană poate depinde, pe bună dreptate chiar, în parte, de teologie. De exemplu, știința nu a vorbit într-un glas cu privire la întrebarea dacă universul are început: mai întîi idea era că are un început, apoi însă triumfă teoria stării staționare, iar după

aceasta a devenit dominantă cosmologia de tip Big Bang, iar acum există mici indicii care sugerează o revenire la idea că universul este fără început. Credinciosul creştin cu judecată nu este obligat să-şi strunească pînzele după cum bate vîntul ştiinţei contemporane în legătură cu acest subiect, revizuindu-şi credinţa în legătură cu acest subiect de fiecare dată cînd se răzgîndeşte ştiinţa. Dacă teologia creştină (sau teistă) cea mai satisfăcătoare susţine idea că universul a avut într-adevăr un început (nu este etern), credinciosul are dreptul neştirbit să accepte acea idee. Dacă e aşa, atunci, chiar dacă ar exista dovezi ştiinţifice împotriva teismului, şi nici o dovadă propoziţională, ştiinţifică sau de altă natură, în favoarea acestuia, ar putea încă să fie atît raţional, cît şi întemeiat.

III. Naturalism *versus* evoluţionism

Există mai multe tipuri de naturalism. Aici, după cum am spus, îl înţeleg drept punctul de vedere că nu există o persoană ca Dumnezeul religiei teiste şi nici altceva ca Dumnezeu. Considerat astfel, naturalismul nu este o religie. Este,în orice caz, o parte crucială a concepţiei naturaliste despre lume, care, la rîndul ei, joacă cel puţin unul dintre rolurile cele mai importante ale religiei. Această viziune asupra lumii funcţionează ca un fel de mit, în sensul tehnic al termenului: oferă un mod de interpretare despre noi înşine pentru noi înşine, un mod de înţelegere a originii şi semnificaţiei noastre la nivelul profund al religiei. Ne spune de unde venim, care sînt perspectivele noastre, care este locul nostru în univers, dacă există viaţa după moarte şi altele. Am putea, deci, să spunem că

este o „cvasi-religie". Ceea ce propun să argumentez în continuare este că naturalismul şi ştiinţa contemporană sînt incompatibile, în aşa fel încît există un conflict religios (sau cvasi-religios), desigur, dar este între ştiinţă şi naturalism, nu între ştiinţă şi religie teistă. Ceea ce voi argumenta este că naturalismul este incompatibil cu evoluţionismul, în sensul că nu le poţi accepta raţional pe amîndouă. Pentru că am mai prezentat acest argument în altă parte, aici pot fi sumar.

Mai întîi, observaţi că naturaliştii sînt toţi, sau aproape toţi, materialişti în ceea ce priveşte persoanele umane; o persoană umană este un obiect material din cap pînă în picioare, fără un sine, sau un suflet, sau un subiect imaterial. Pentru scopul de faţă, aşadar, voi asimila materialismul naturalismului. Premisele centrale ale argumentului sînt după cum urmează. Dacă N este naturalism, E este teoria evoluţionistă actuală, iar Î este propoziţia că facultăţile noastre sînt demne de încredere,

1. P(Î/N&E) este mică[19].
2. Cine acceptă N&E şi vede şi că 1 este adevărată, are un infirmant[v] pentru Î.
3. Infirmantul nu poate fi infirmat.
4. Cel care are un infirmant pentru Î are un infirmant pentru orice credinţă pe care o consideră ca fiind produsă de facultăţile ei cognitive, inclusiv N&E.

Deci

5. N&E se auto-infirmă şi nu poate fi acceptată raţional.

---

[v] În text *defeater*: „ceea ce infirmă". Traducătorii vor să mulţumească pe această cale profesorului Mircea Flonta pentru sugestiile de traducere foarte utile a anumitor termeni tehnici.

Aceste premise au nevoie să fie apărate, probabil că prima în mod special. Să presupunem, deci, că există credințe; acest lucru nu este esențial pentru argumentul pentru premisa 1, dar va facilita enunțarea ei sumară. Din punct de vedere al materialismului, o credință va fi probabil un eveniment sau o structură a sistemului nervos, posibil în creier. Va fi o structură care implică mulți neuroni conectați în diverse feluri. Această structură ar răspunde stimulului din structuri similare, de la organe de simț și așa mai departe; ar putea, de asemenea, să trimită impulsuri de-al lungul nervilor efectori către la mușchi și glande, cauzînd astfel un comportament. O astfel de structură ar avea cel puțin două feluri de proprietăți: pe de o parte, ar avea proprietăți neurofiziologie (proprietăți NF) care definesc, de exemplu, numărul de neuroni implicați în structură, ritmul de descărcare în părțile ei diferite, schimbarea ritmului de transmitere a impulsurilor într-o parte, ca răspuns la schimbarea ritmului de descărcare într-o altă parte, modul în care este legată de alte structuri și de mușchi, și așa mai departe. Dar dacă este o *credință*, va avea și o proprietate de o natură destul de diferită, o proprietate mintală: va avea conținut propozițional; va fi credința că *p*, pentru o propoziție oarecare *p*.

Proprietățile NF sînt proprietăți fizice; *avînd cutare și cutare conținuturi propoziționale* este o proprietate mintală. Dat fiind materialismul, există trei moduri în care proprietățile fizice și mentale pot fi legate. Mai întîi, materialismul non reductiv: deși proprietățile mentale nu pot fi reduse la proprietăți fizice, acestea *supervin* peste ele. (Înțelegeți supervenienta în felul următor: proprietățile de tipul A supervin peste proprietățile de tipul B doar dacă este necesar, dacă entitățile *x* și *y* diferă cu privire la

proprietățile lor A, atunci diferă cu privire la proprietățile lor B.) Necesitatea implicată aici poate fi fie necesitate logică în sensul cel mai larg (metafizică), sau necesitatea nomologică, oferindu-ne două varietăți de supervenienţă, logică şi nomologică, şi, de aici, două posibilităţi în ceea ce priveşte relaţia proprietăţilor mentale cu proprietăţile fizice. A treia posibilitate pentru această relaţie este materialismul reductiv: fiecare proprietate mentală este identică cu o proprietate fizică.

Ca să evităm şovinismul dintre specii, să presupunem că nu ne gîndim la noi înşine, ci la o populaţie de creaturi, poate în una din acele alte lumi propuse de scenariile inflaţioniste, care ne sînt asemănătoare prin faptul că au credinţe, că-şi schimbă credinţele, că fac inferenţe şi aşa mai departe. Să mai presupunem şi că naturalismul este valabil şi în cazul acestor creaturi şi că au luat fiinţă prin procese descrise în teoria evoluţionistă contemporană. Întrebaţi acum despre P(Î/N&E) specificată, nu pentru noi, ci pentru ei; şi luaţi în considerare probabilitatea cu privire la fiecare dintre cele trei sugestii precedente despre relaţia proprietăţilor mentale cu cele fizice. Luaţi în considerare mai întîi materialismul logic non-reductiv (MLN): proprietăţile mentale sînt distincte de proprietăţile fizice, dar supervin asupra lor, cînd necesitatea implicată este logică în sensul larg. Care este P(Î/N&E&MLN)? Aceste creaturi au evoluat; putem, aşadar, să presupunem că au comportament de adaptare, în circumstanţele lor, şi că, în consecinţă, neurofiziologia care produce comportamentul este tot de adaptare. Dar selecţia nu dă doi bani pe credinţa adevărată ca atare. Recompensează comportamentul de adaptare şi pedepseşte comportamentul de neadaptare, dar nu-i pasă de adevărul cre-

dinței; după cum spune Patricia Churchland, „adevărul, oricare ar fi acesta, cu siguranță ia locul codaș"[20]. Alege deci oricare credință particulară *C* avută de vreuna dintre acele creaturi. Am putea presupune că *C* este de adaptare prin aceea că proprietățile NF sînt de adaptare. Dar, desigur, nu rezultă nimic despre valoarea de adevăr sau fals a conținutului propozițional care supervine peste acele proprietăți. Dacă este adevărat conținutul care supervine, foarte bine; dar dacă este fals, tot e bine. Valoarea lui de fals nu intervine în nici în adaptabililtatea proprietăților NF. Aşadar, ar trebui să presupunem că probabilitatea ca acea credință să fie adevărată, date fiind N&E şi supervenienta logică non-reductivă e în jur de 50%. Dar atunci probabilitatea ca facultățile lor să fie de încredere ar fi mică. Dacă ai 100 de credințe independente şi probabilitatea fiecăreia este de 50%, probabilitatea ca trei pătrimi dintre acestea să fie adevărate – o cerință modestă pentru validarea caracterului de încredere – va fi mai mică de una dintr-un milion.

Aşadar P(Î/N&E&MLN) este mică.

Însă, desigur, exact acelaşi lucru ar fi valabil, din aceleaşi motive, pentru P(Î/N&E&NNM), unde NNM este varianta de materialism non-reductiv, în care proprietățile mentale supervin asupra proprietăților fizice cu necesitate nomologică. Ne mai rămîne materialismul reductiv (MR). Care este P(F/N&E&MR)? Aici proprietatea de a avea cutare şi cutare conținut propozițional este identică cu o anumită proprietate fizică, probabil neurologică. Din nou, luați în considerare orice credință particulară *C* avută de vreuna dintre acele creaturi. Am putea presu-

pune că a avea pe *C* ține de adaptare, iar de adaptare în virtutea conținutului său propozițional precum și a altor proprietăți fizice. Dar, încă o dată, nu contează dacă conținutul asociat cu *C* este adevărat sau fals. Am putea presupune că proprietatea fizică identică cu proprietatea de a avea conținutul lui *C* este de adaptare; conținutul asociat cu *C* este fie adevărat, fie fals; dacă întîmplarea face să fie fals, aceasta nu compromite în nici un fel adaptabilitatea lui *C*. Încă o dată, atunci, trebuie să presupunem că probabilitatea ca aceea credință să fie adevărată este în jur de 50%; dar atunci ar fi improbabil ca facultățile cognitive ale acestor creaturi să fie de încredere.

Rezultă așadar, că P(Î/N&E) în privința acestor creaturi ipotetice este mică. Dar, bineînțeles, același lucru este valabil și pentru noi; P(Î/N&E) este mică și pentru noi. Următorul pas este să observăm că oricine vede că P(Î/N&E) este mică și acceptă N&E, are infirmant pentru Î la rîndul său, un motiv pentru respingerea lui Î, pentru renunțarea la aceasta, de a nu mai crede de acum încolo în aceasta. Acest infirmant nu poate fi el însuși infirmat, iar aceasta este pentru că un infirmant pentru acest infirmant ar trebui să ia forma unui argument. Dar, desigur, cine acceptă N&E va avea și un infirmant pentru premisele acestui argument, dar și propoziția că dacă premisele sînt adevărate, așa e și concluzia. Cu alte cuvinte: orice argument pentru Î ar fi circular din punct de vedere epistemic, prin aceea că încrederea în argument presupune că este adevărată concluzia argumentului.

Dar oricine are un infirmant pentru Î are un infirmant pentru orice credință pe care o consideră ca fiind produsă de facultățile ei cognitive – incluzînd, desigur, și pe N&E. Așadar, acela care acceptă N&E (și vede valoarea de ade-

văr a primei premise) are un infirmant pentru N&E; Prin urmare, N&E se auto-infirmă şi nu poate fi acceptat raţional. Dacă este aşa, totuşi, există un conflict între naturalism şi evoluţionism; conjuncţia lor nu poate fi acceptată raţional. Evoluţionismul, totuşi, este una dintre pietrele de temelie ale ştiinţei contemporane. Există, deci, un conflict ştiinţă–religie sau poate ştiinţă–cvasi-religie în vecinătatea evoluţionismului, nimic de zis, dar nu între evoluţionism şi religia teistă. Adevăratul conflict este între evoluţionism, piatra de temelie a ştiinţei contemporane, şi *naturalism*[21].

NOTE

1 Stephen Jay Gould, *Hen's Teeth and Horse's Toes* (New York: W.W. Norton, 1983), 236.

2 Astfel, Charles Hodge, distinsul teolog de la Princeton, spunea despre proiectul plantelor şi al animalelor că, „dacă le-a făcut Dumnezeu, nu are nici o importanţă cum le-a făcut în ceea ce priveşte problema proiectării lor, dacă deodată sau printr-un proces de evoluţie". Charles Hodge, *What is Darwinism?* (New York: Charles Scribner, 1871), 44.

3 George Gaylord Simpson, *The Meaning of Evolution*(New Haven, Ct: Yale University Press, rev. ed. 1967), 344-45.

4 Ernest Mayr, *Toward a New Philosophy of Biology:*

Observations of an Evolutionist (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), 99.

5 Elliott Sober, "Evolution Without Metaphysics?"

6 Nu vreau să sugerez că nici o teorie ştiinţifică nu poate să conţină elemente metafizice. Ceea ce vreau să sugerez este numai faptul că această afirmaţie anume este evident metafizică şi, de asemenea, evident o adăugire: nu face parte din teoria evoluţionistă în formularea şi înţelegerea ei actuală.

7 John Dupré, *Darwin's Legacy: What Evolution Means Today*(Oxford, UK: Oxford University Press, 2003), 56.

8 Michael Behe, *The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism* (New York: Free Press, 2007).

9 Vezi Bruce Alberts, "The Cell as a Collection of Protein Machines: Preparing the Next Generation of Molecular Biologists", *Cell*, 92: 291-94.

10 Philip Kitcher, "The Conflict Between Science and Religion", in *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, ed. William E. Mann (Oxford, UK: Blackwell, 2005), 268.

11 Alfred Tennyson "In Memoriam A. H. H.", *Alfred Lord Tennyson: Selected Poems*, canto 56, 135.

12 Vezi, de exemplu, William Rowe, "The Evidential Argument from Evil: A Second Look". ed. Daniel Howard-Snyder (Bloomington: Indiana University Press, 1996), şi expunerea argumentului lui Michael Tooley în Alvin Plantinga şi Michael Tooley, *Knowledge of God* (Malden, MA: Blackwell, 2008), 98ff.

13 Vezi Alvin Plantinga, "Superlapsarianism, or 'O Felix Culpa,'" în *Christian Faith and the Problem of Evil*, ed. Peter van Inwagen (GrandRapids, MI: Eerdmans, 1994).

14 P(D/E&G) şi P(D/E&N) trebuie citite în felul următor: „probabilitea lui D, date fiind E şi G" şi „probabilitatea lui D, date fiind E şi N".

15 Aşadar, potrivit lui Bruce Alberts, preşedintele Academiei Naţionale de Ştiinţe, „aproape fiecare proces dintr-o celulă este îndeplinit de mulţimi de 10 sau mai multe molecule proteice... Într-adevăr, întreaga celulă poate fi înţeleasă ca o fabrică care cuprinde o reţea elaborată de linii de asamblare care interacţionează între ele, iar fiecare dintre acestea este alcătuită dintr-un set de mecanisme proteice ample". Alberts, "The Cell as a Collection of Protein Machines: Preparing the Next Generation of Molecular Biologists", 291.

16 Ernst Haeckel, in John Farley, *The Spontaneous Generation Controversy from Descartes to Oparin*, 2nd ed. (Baltimore, MD: The Johns Hopkins Univ. Press, 1977), 73.

17 Behe, *The Edge of Evolution*.

18 Vezi Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000), part III, în mod special capitolele 8 și 9.

19 „P(Î/N&E)" se citește ca „probabilitatea lui Î, date fiind N şi E"

20 Patricia Churchland, *Journal of Philosophy* (LXXXIV, Oct. 1978), 548.

21 Le mulțumesc lui Nathan Ballantyne, Mike Bergmann, Brian Boeninger, Tom Crisp, Eric Hagedorn, Matthew Lee, Trenton Merricks, Anne Peterson, Josh Rasmussen, Luke Van Horn, Rene van Woundenberg și, în mod special, Michael Rea.

2

ADEVĂRURI CARE-ŞI RATEAZĂ ŢINTA
Naturalismul neatins

Daniel C. Dennett

Voi arăta că trei dintre afirmaţiile centrale ale profesorului Plantinga sînt corecte, dar numai în accepţiuni care nu reuşesc să-i susţină planul mai larg.

I. „Teoria evoluţionistă contemporană este compatibilă cu credinţa teistă".

II. „Nu ţine de teoria evoluţionistă actuală afirmaţia că...mutaţiile sînt aleatorii, în sensul...că se petrec doar la voia întîmplării

III. „Naturalismul şi teoria evoluţionistă *luate împreună* presupun negarea proiectului divin, dar teoria evoluţionistă *prin ea însăşi* nu implică această negare".

I. „Teoria evoluţionistă contemporană este compatibilă cu credinţa teistă".

Plantinga are dreptate în această privinţă, dat fiind

modul în care îşi defineşte termenii, iar în afirmaţia lui stă furişată o chestiune pe care am evidenţiat-o de mai multe ori, de cînd am formulat-o pentru prima oară în 1990.

> În lumea noastră de astăzi există organisme despre care ştim că sînt rezultatul eforturilor de reconstrucţie anticipată şi direcţionată spre un anumit obiectiv, dar această cunoaştere depinde de cunoaşterea directă a evenimentelor istorice recente pe care o avem (i-am văzut cu ochii noştri pe crescători făcîndu-şi treaba), dar aceste evenimente s-ar putea să nu lase urme fosile în viitor. Ca să luăm o variantă mai uşoară a experimentului la care ne-am gîndit, să presupunem c-am trimite biologilor marţieni o cloşcă, un cîine pekinez, o rîndunică de casă şi un ghepard şi i-am ruga să stabilească care proiect poartă amprenta intervenţiei prin selectori artificiali. Pe ce s-ar putea baza? Cum ar argumenta? Ar putea observa că cloşca nu a avut grijă „cum trebuie" de ouăle ei; unor specii de găini instinctul să clocească le-ar zbura cu totul şi ar deveni în scurtă vreme specii dispărute, dacă n-ar exista mediul incubatorilor artificiali pe care le-au pus la dispoziţie fiinţele umane. Ar putea observa că pekinezul a fost jalnic de prost echipat pentru grija de sine în orice mediu solicitant. Preferinţa rîndunicii de casă pentru locuri de cuib din tîmplărie i-ar putea prosti să creadă că a fost cîndva vreun soi de animal de casă, şi oricare dintre caracteristicile ghepardului, care i-a convins că e o creatură din sălbăticie, ar putea fi găsită şi la cîinii de curse, încurajată cu răbdare de crescători.

Mediile artificiale sînt, în definitiv, ele însele parte din natură.

Nu putem exclude posibilitatea ca nişte vizitatori intergalactici să-şi fi băgat nasul în ADN-ul speciilor terestre, decît din motiv că este o fantezie întru totul gratuită. Nimic din ceea ce am găsit (pînă acum) pe pămînt nu sugerează măcar că o astfel de ipoteză ar merita să fie cercetată mai în amănunt. (Şi luaţi aminte că – mă grăbesc să adaug ca nu cumva să prindă curaj creaţionişţii - chiar dacă ar fi să descoperim şi să traducem un „mesaj distinctiv" de felul acesta în ADN-ul nostru disponibil, n-ar contribui cu nimic la rezilierea afirmaţiei din teoria selecţiei naturale care explică toată creaţia din natura fără invocarea unui Creator-Proiectant din afara sistemului. Dacă teoria evoluţionismului prin selecţie naturală poate explica existenţa oamenilor de la NovaGene[VI] care au născocit branding-ul ADN-ului, poate explica şi existenţa oricăruia dintre predecesorii care şi-ar fi putut lăsa semnăturile la îndemînă ca să le descoperim noi). Tăria teoriei selecţiei naturale nu constă în a dovedi cum a fost exact (pre)istoria, ci în a dovedi cum ar fi putut să fie, avînd în vedere ceea ce ştim despre cum stau lucrurile.[22]

Sînt, deci, de acord că teoria evoluţionistă contemporană nu poate *demonstra* absenţa proiectului inteligent şi

[VI] NovaGene este o companie (subsidiară a EMD Biosciences) care cercetează, printre altele, structura genelor şi a produselor proteice. Compania oferă servicii comunităţii de cercetători ştiinţifici în domeniul bio-medicinei (n.tr.).

oricare biolog, care insistă că de fapt putem, supraliciteză situația. Dar Plantinga trebuie să confrunte implicațiile unei propoziții din pasajul de mai sus: „Nu putem exclude posibilitatea ca nişte vizitatori intergalactici să-şi fi băgat nasul în ADN-ul speciilor terestre, decît din motiv că este *o fantezie întru totul gratuită*" (cu sublinierea adăugată). Acum am putea pune punct dezbaterii chiar aici. Aş putea să conced bucuros că oricine doreşte să întrețină fantezia că proiectanți inteligenți dintr-o altă galaxie (sau altă dimensiune) şi-au băgat nasul în preistoria evoluției noastre, sau că au presărat pămîntul cu forme de viață, sau ba chiar că au dispus ca invariabilele fizicii să-şi asume valorile lor particulare „locale", va vedea că fantezia lui este coerentă cu biologia evoluționistă contemporană. Nu există nici urmă de dovadă pentru vreo fantezie de felul acesta, dar e o țară liberă şi s-ar putea să fie destul de inofensiv să alimentezi aşa poveşti, dar, în general, cred eu, e înțelept din partea noastră să nu respectăm genul acesta de frivolități pentru că pot aduce de fapt prejudicii grave structurilor epistemologice ale societății noastre. De exemplu, ar putea să-i îndrume greşit pe cei amăgiți să-şi fundamenteze politicile în baza lor, de pildă prin aducerea de sacrificii publice pentru acei proiectanți închipuiți, inteligenți, în speranța de a-i îmbuna să se întoarcă şi să repare planeta noastră stricată, sau, ca să iau două exemple întru totul reale şi din cale afară de regretabile, ar putea să-i îndrume greşit pe cei amăgiți să respingă îngrijorările legate de mediu, avînd în vedere că oricum Sfîrşitul Timpurilor va veni în curînd peste noi, sau să alimenteze ură împotriva vreunui candidat politic pentru că îl cred Antihrist. (Fac apel la toți creştinii să ia cuvîntul în public şi să condamne deschis

ca aiureli dăunătoare crezurile respingătoare de acest fel, care au captat în general îngrijorător imaginarul popular al prea multora dintre concetățenii noştri).

Poate vă gîndiți că are o situație mai bună crezul teist al lui Plantinga decît oricare fantezie științifico-fantastică. De dragul concreteții, să luăm în considerare un candidat. Superman, fiul lui Jor-el, cunoscut mai tîrziu şi drept Clark Kent, a venit de pe planeta Kripton în urmă cu aproximativ 530 de milioane de ani şi a aprins explozia Cambriană[VII]. Superman „ar fi putut determina ca mutația potrivită să se ivească la momentul potrivit, ar fi putut apăra unele populații de pericole de diferite feluri şi aşa mai departe; în felul acesta, prin orchestrarea cursului evoluției, s-ar fi putut asigura că vor apărea la un moment dat creaturile pe care le avea în vedere" (Plantinga, p.4).

Conform ipotezei mele, Superman a însămînțat o planetă la îndemînă pentru ca la plinirea timpurilor să poată avea jucării, un soi de Lume a lui Super Ken şi Barbie. Un proiect destul de adolescentin, probabil, dar, oricum, o ilustrare plauzibilă de proiect inteligent.

Acum povara dovezii cade pe umerii lui Plantinga, ca să arate de ce povestea lui teistă merită mai mult respect sau crezare decît această poveste. Eu, unul, nu pot să văd nici un temei rațional ca să prefer teismul lui față de supermanismul meu – pe care nu-l îmbrățişez, dar pe care îl văd perfect coerent cu teoria evoluționistă contempora-

[VII] Perioada Cambriană (situată între Proterozoic şi Ordovician) este prima perioadă geologică a Paleozoicului; îşi are începutul acum circa 543 de milioane de ani. Cambrianul se remarcă prin explozia bruscă a unei mari varietăți microfosile. Tot in această perioadă sînt atestate primele organisme multicelulare (n.tr.).

nă. Mai mult, aş putea descrie experimente care *ar putea* face ipoteza mea despre Superman cît se poate de plauzibilă, dacă ar prinde contur.

Iată un exemplu brut: forăm şi dinamităm un crater mare în Şistul Argilos Burgess şi dăm astfel la iveală, pentru prima oară în mai bine de jumătate de miliard de ani, un set de plăci de aur, nu plăcile de aur ale Îngerului Moroni[VIII], ci plăcile de aur ale lui Jor-el, care, spre deosebire de cele ale lui Moroni, nu dispar convenabil la momentul potrivit, şi în scurtă vreme sînt examinate de Academia Naţională de Ştiinţe. Inscripţiile de pe ele se dovedesc a fi indicaţii de la Jor-el pentru fiul lui, în care îi explică cum să se asigure că duplicările de gene planificate au loc ca să grăbească calea spre structuri noi de corpuri, spre evoluţia vederii şi, eventual, a vertebratelor.

Desigur, la fel de adevărat e faptul că mîine norii s-ar putea despica şi o voce răsunătoare ar putea tuna în toate limbile pămîntului,simultan, spunînd: „Eu, Allah, căruia Mohamed îi este unic profet, am intervenit în evoluţie timp de miliarde de ani pe planeta aceasta micuţă". Mă întreb dacă Plantinga ar spune: „Vedeţi? Vedeţi? Am avut dreptate!"

[VIII] Îngerul Moroni este un înger din *Cartea lui Mormon*. În tradiţia mormonă, acesta l-a vizitat pe Joseph Smith (1805 – 1844), părintele mormonismului, ca să-i dea plăcile de aur pe care era scrisă Cartea lui Mormon (n.tr.).

II. Plantinga are dreptate cînd spune:„nu ține de teoria evoluționistă actuală afirmația că mutațiile sînt aleatorii, în sensul că sînt necauzate (se spune, de exemplu, că sînt cauzate de radiațiile cosmice); şi încă şi mai puțin că se petrec doar la voia întîmplării".

Aceasta se înțelege de multe ori greşit. Aşa cum am evidențiat în *Elbow Room*[23], chiar şi un evoluționist aşa de mare ca laureatul Nobel Jacques Monod a putut face greşeala să gîndească că evoluția nu ar putea avea loc în „lumea lui Laplace, din care hazardul este exclus prin definiție"[24]. Evoluția poate să aibă loc foarte bine în lumi deterministe, după cum ne-o demonstrează zilnic mii de modele computerizate de evoluție deterministă (sînt toate deterministe, bazîndu-se pe generatori de numere pseudo-aleatorii ca sursa lor de mutație „aleatorie"). Indeterminismul este într-adevăr o pistă falsă[IX], atît pentru evoluție, cît şi pentru liberul arbitru, aşa cum am susținut zeci de ani la rînd.

III. Afirmația cea mai gravă al lui Plantinga este că„naturalismul şi teoria evoluționistă *luate împreună* presupun negarea proiectului divin, dar teoria evoluționistă *prin ea însăşi* nu implică această negare".

E adevărată şi aceasta, dar în felul ei anume, pe care îl ilustrez cu o poveste paralelă:

[IX] În original *red herring*, folosit cu sensul de „mijloc de diversiune", „tertip", „pistă falsă" (n.tr.).

Fred, criticul răutăcios de artă, a publicat o cronică nimicitoare pentru expoziția de artă a lui Tom, şi a doua zi este găsit mort în apartamentul lui, cu capul spart cu una dintre sculpturile lui Tom, care se află într-o baltă de sînge lîngă cadavrul drapat de cronica publicată. Crimă foarte murdară, se pare, dar la procesul lui Tom apărarea este impresionantă: sculptura cu pricina aparținea de ani de zile lui Fred şi poate fi observată într-o fotografie făcută cu o săptămînă mai devreme, cocoțată primejdios pe raftul de sus deasupra scaunului lui de lectură. Mai mult, în dimineața aceea, imediat după ora nouă, oră la care Fred citea de obicei ziarul de dimineață, un cutremur mediu a scuturat toate casele din cartier (a se vedea dovada aici, pe seismograf). În ziua aceea multe lucruri au fost zgîlțîite de pe rafturi şi de pe mese în cartier şi nu exista nici o dovadă că Tom ar fi fost prin apropiere: nici o urmă de intrare prin efracție, nici o amprentă, ADN etc. După toate probabilitățile, moartea lui Fred s-a petrecut *din cauze naturale, nu a fost o crimă, o moarte cu un autor cu intenție şi inteligent.*

Achitarea lui Tom pare asigurată, dar procurorul nu a încheiat; cheamă ca martor un expert, pe profesorul Plantinga.

- Credeți că Tom l-a omorît pe Fred?

- Da, cred.

- Dar apărarea n-a demonstrat că a fost un accident, o moarte din cauze naturale, nu o crimă?

- Nu, garantez eu, apărarea a arătat că *ar fi putut fi* un accident, dar nu că a fost un accident.

Nu există nici o inconsecvență între cazul pe care l-a pledat apărarea şi propoziția, care mi se pare cu totul întemeiată, că Tom a fost autorul care a premeditat moartea lui Fred.

- Negați faptul că a fost un cutremur suficient de puternic încît să răstoarne sculptura?

- Nu, dar Tom ar fi putut să pună lucrurile cap la cap ca să se producă cutremurul fix aşa! Nimic din ceea ce cunoaştem despre geologie nu exclude posibilitatea ca oamenii să poată cauza cutremure, dorindu-şi-le îndeajuns de mult. Sau, după cum am spus, „Satana şi acoliții lui" ... ar putea fi implicați în vreun fel sau altul.

- Dar...

- Sînt de acord că *naturalismul* combinat cu ceea ce cunoaştem din geologie are implicația că moartea lui Fred aproape sigur că nu a fost o crimă, dar naturalismul nu a fost demonstrat sau măcar apărat în această sală de judecată.

Desigur că nu, pentru că naturalismul este *asumat tacit* în toate curțile de judecată respectabile şi peste tot în cercetarea ştiințifică.

După cum clarifică Plantinga, naturalismul este crezul pe care vrea să-l discrediteze. Îl pune într-o situație ciudată. Dacă vrea să facă un exemplu din „prea calomniatul" Michael Behe, trebuie să se împace cu ideea de naturalism. Aşa-zisa muncă ştiințifică a lui Behe a fost evaluată atent de către comunitatea ştiințifică şi respinsă pînă în cele mai mici detalii. Ultimul lucru de care are nevoie Michael Behe este un apărător care insistă că naturalismul nu trebuie asumat de dragul discuției. Fără na-

turalism, Behe nu e decît un speculator teologic în plus, nu omul de ştiinţă care are pretenţia că este.

În această privinţă, puţină istorie e grăitoare. În 1997, Plantinga şi Peter van Inwagen mi-au adus o provocare. Potrivit lor, cartea în curs de apariţie a biochimistului Michael Behe de la Universitatea Lehigh, *Darwin's Black Box*[25], era o provocare foarte serioasă, de foarte bună calitate, pentru teoria evoluţionistă, iar integritatea mea intelectuală ca Darwinist era în joc. Aveam să intru într-o dezbatere cu el? Am luat în serios susţinerea lor şi, nefiind biochimist, le-am cerut permisiunea să fac echipă cu cineva care cunoştea aspectele tehnice mai bine decît mine. I-am spus despre susţinerea cărţii lui Behe şi prietenului meu, David Haig, distinsul biolog evoluţionist de la Harvard, iar el a fost de acord să mi se alăture. Cînd au sosit exemplarele cărţii, am fost şocaţi. Nu era deloc o carte serioasă de ştiinţă, ci propagandă enorm de nesinceră, plină de omisiuni grăitoare şi denaturări. În aprilie ne-am dus la Notre Dame şi ne-am ocupat ferm, onest şi obiectiv de afirmaţiile lui Behe, evidenţiind că argumentele lui nu erau doar neconcludente; la tot pasul făceau dovada că a ignorat cu bună ştiinţă dovezi şi argumente contrare. La întîlnirea de la Notre Dame s-a făcut o respingere consistentă şi am socotit că Haig şi cu mine ne-am făcut datoria. Văd că Plantinga nu mai manifestă nici o susţinere pentru prima carte al lui Behe, dar îi dă aprobarea lui de nespecialist pentru a doua carte. Nu cad în capcană. Eu mi-am făcut datoria.

Plantinga spune: „dacă Behe are dreptate, sau într-o oarecare măsură dreptate, probabilitatea existenţei celulei aşa cum o găsim este cu mult mai mare în teism decît în naturalism" (p.21). De vreme ce Plantinga e un

nespecialist, aşa cum remarcă el însuşi, chiar nu e în nici o măsură să evalueze antecedentul acestei afirmații: i se pare că este „puternic ca argument, deşi departe de a fi concludent"cazul pe care îl construieşte Behe. Atunci la cine ar putea apela un nespecialist pentru a fi îndrumat mai departe? Ar putea apela la recenziile ştiințifice care au fost în unanimitate zdrobitoare[26]. Sau ar putea să aibă în vedere următorul argument:

Fie B „Behe are dreptate, sau într-o oarecare măsură dreptate".

Fie N „Oamenii de ştiință bine informați se înghesuie spre laboratoarele lor ca să fure trăsnetul lui Behe şi să cîştige Premiile Nobel care cu siguranță că vor fi acordate oricărei persoane care demonstrează complexitate ireductibilă".

Atunci aici e argumentul meu:

P(N/B) este foarte mare. (Mai țineți minte fuziunea la rece?[x])

N este falsă.

∴P ca Behe să aibă dreptate sau într-o oarecare măsură dreptate, este neglijabilă.

---

[x] În 1989, doi electrochimişti, Stanley Pons şi Martin Fleischmann, de la Universitatea din Utah, au publicat în *Nature* un articol în care anunțau că au putut crea fuziunea la rece (la temperatura camerei şi presiune normală), prin electroliza apei grele pe suprafața unui electrod de paladiu (Pd). Însă experimentele invocate în articol n-au mai putut fi replicate şi de către alți cercetători. Din acest motiv, fuziunea le rece este un subiect controversat în ştiința contemporană (n.tr.).

Dar mai sînt lucruri de spus despre acest caz interesant de cîine care nu latră. În legătură cu un singur lucru Michael Behe are dreptate: există lacune mari în explicațiile noastre detaliate pentru evoluția multor caracteristici complexe – din banalul motiv că biologii vor avea nevoie de secole ca să cerceteze toate ungherele şi ascunzişurile biosferei. Dar, mai la subiect, există caracteristici complexe – sînt ele oare „ireductibil de complexe"? – despre care ştim destul de multe, dar despre care încă nu avem nici cea mai vagă idee cum au evoluat (dacă au evoluat).

Problema felului în care au evoluat nu a fost studiată dintr-un motiv sociologic interesant: tinerii cercetători care au pregătirea necesară să o facă preferă să se ocupe de alte subiecte. De ce? Nu pentru că se tem că nu există nici o explicație evoluționistă pentru acestea, ci, în linii mari, din motivul opus. De ce? Se tem că vor munci din greu timp de un deceniu, vor rezolva problema şi vor arăta exact cum au evoluat caracteristicile şi, aşadar, că nu sînt, în ciuda primelor impresii, „ireductibil de complexe" – iar colegul lor de breaslă le-ar spune, de fapt, „Unde-i noutatea? Sigur că au evoluat. Mersi că ai dovedit ceva despre care nu aveam îndoieli de la bun început". Nu e vorba doar despre faptul că majoritatea cercetătorilor, prudenți şi atenți la carierele lor, preferă să lucreze mai întîi pe roadele la îndemînă, pe subiectele care par, după toate probabilitățile, să aducă rezultate însemnate într-un timp relativ scurt, ci că pînă şi aceia care n-au nimic împotriva faptului de a risca totul pentru un Premiu Nobel, indiferent de cît de anevoioasă şi nesigură ar fi perspectiva, sînt destul de siguri că pentru proiectul inteligent nu este de găsit nici un Premiu Nobel. Cam atît de siguri sînt că teoria evoluției prin selecție naturală este

fundamental confirmată. Desigur că *s-ar putea* înşela, dar cine i-ar sfătui să rişte irosirea să-şi irosească parcursului profesional pe o asemenea bănuială?

De aceea trebuie să salutăm înfiinţarea centrului de cercetare Biologic din Redmond, Washington, (finanţat de Institutul Discovery), conceput să găzduiască şi să finanţeze cercetătorii talentaţi – dacă se pot găsi astfel de cercetători– care cred că *pot* fi în dezacord cu teoria evoluţionistă[27]. Să sperăm că fac ştiinţă de mîna întîi şi că acoperă multe dintre lacunele uşor stînjenitoare din ceea ce credem noi despre cum au evoluat diferite caracteristici. Dacă istoria ne poate învăţa, atunci căutarea lor de cîrlige în cer îi va prinde de nişte macarale noi, interesante, şi toţi vom avea cîte ceva de învăţat. Iar între timp nu trebuie să ne stricăm somnul doar pentru că-şi petrec timpul vînînd cai verzi pe pereţi; vor fi într-o cruciadă şi ce poate aduce mai multă satisfacţie decît aceasta, chiar dacă te întorci cu mîna goală?

IV. Este naturalismul incompatibil cu evoluţionismul?

Ce să spunem, în sfîrşit, despre argumentul lui Plantinga că „naturalismul este incompatibil cu evoluţionismul" (p.31)? A mai adus acest argument şi în altă parte, aşa că poate fi sumar. După cum bănuieşte, prima lui premisă e cea problematică:

1. P(Î/N&E) este mică.

În limbaj uzual, această formulă spune că e mică pro-

babilitatea ca facultățile noastre cognitive să fie de încredere, date fiind naturalismul şi teoria evoluționistă. Am adus în altă parte argumentele împotriva acestei premise, pe îndelete, timp de mai bine de treizeci de ani, aşa că pot fi încă şi mai sumar decît el[28].

Evoluția prin selecție naturală, cu presupozițiile ei naturaliste, *explică de ce* inimile sînt pompe cu funcționare foarte sigură, plămînii sînt oxigenatori de sînge cu funcționare foarte sigură, ochii sînt receptori foarte siguri de informație distală, iar impresiile care sînt declanşate de acești ochi (şi alte organe de simț) sînt urmăritori de adevăr[XI] foarte siguri. Nu sînt sigur de ceea ce voia să spună Pat Churchland cînd a spus că „Adevărul, oricare ar fi el, ia mereu locul codaş!" dar n-ar trebui să aibă implicațiile pe care i le presupune Plantinga. E adevărat că fiecare stare de credință este ceea ce este şi cauzează local ceea ce cauzează, independent dacă e adevărată sau falsă. După cum am spus, creierele noastre sînt *mecanisme sintactice*, nu *mecanisme semantice* care, ca şi maşinăriile perpetuum mobile, nu sînt posibile. Dar mecanismele sintactice pot fi proiectate să urmărească adevărul, iar aceasta e exact ceea ce a făcut evoluția. O comparație utilă ar fi cu un calculator de buzunar.

Adevărului aritmetic, oricare ar fi el, sigur are locul codaş cu privire la ce se întîmplă înăuntrul unui calculator de buzunar. De exemplu, ar fi destul de uşor să proiectezi un calculator de buzunar contrafăcut care ar greşi de obicei, sau întotdeauna, răspunsurile aritmetice. Un astfel de dispozitiv este la fel de posibil fizic precum un calculator foarte sigur. Dar, din motive evidente, nu s-au

[XI] În original, *truth tracker* (n.tr.).

făcut astfel de dispozitive. Din acelaşi tip de motive, nu au fost generate de evoluție calculatoare de credințe empirice nesigure. Iar în cazul generării de credințe *umane*, putem adăuga că evoluția culturală de-al lungul a mii, nu milioane de ani, a şlefuit sistemele noastre de urmare a credinței prin detectarea şi corectarea a zeci de puncte slabe şi fisuri descoperite prin ... chiar mecanismele de urmărire a credințelor cu care ne-a înzestrat evoluția.

Poate că Descartes credea că avem nevoie de intervenția benefică a lui Dumnezeu ca să ne încredem cîtuşi de puțin în capacitățile noastre cognitive, dar Descartes nu a avut la dispoziție intuițiile lui Darwin atunci cînd scria (cf. articolul meu „Descartes's Argument from Design", *Journal of Philosophy* 2008).

NOTE

22 Daniel Dennett, "The Interpretation of Texts, People and Other Artifacts", *Philosophy and Phenomenological Research* (I., Supplement, 177-94, Fall 1990), 189-190.

23 Daniel Dennett, *Elbow Room* (Cambridge, MA: MIT Press, 1984), 149-50.

24 Jacques Monod, Chance and Necessity (New York: Knopf, 1971), 115, [Jacques Monod, *Hazard şi necesitate*, traducere de Sergiu Săraru (Bucureşti: Humanitas, 1991), 103].

25 Michael Behe, *Darvin's Black Box* (New York: Free Press, 1996)

26 Vezi, spre exemplu, Sean B. Carroll, „Evolution: God as Genetic Engineer", *Science* (2007, June 8), 1427-1428; P. Z. Myers http://scienceblogs.com/pharyngula/2007/06/05/behes-edge-of-evolution-part-i.php.

27 Vezi *New Scientist* (2006, December 16), 9-11.

28 Argumentele mele pot fi găsite în Daniel Dennett, *The Intentional Stance* (Cambridge, MA: MIT Press, 1987) şi *Darwin's Dangerous Idea* (New York: Simon&Schuster, 1995). Printre cei care au adus argument în acest sens sînt Elliot Sober, *From a Biological Point of View* (Cambridge University Press, 1994); Peter Godfrey Smith, *Complexity and the Function of Mind in Nature* (Cambridge University Press, 1996); şi Kim Sterelny, *Thought in a Hostile World* (Oxford: Blackwell, 2003).

3
Superman versus Dumnezeu?

Alvin Plantinga

Aş vrea să spun mai întîi că am o bănuială foarte serioasă că există ceva în ceea ce am spus cu care Dennett nu este de acord. Mi-e totuşi puţin greu să văd exact ce e. Chiar mi-au plăcut poveştile lui aiurite despre Superman şi criticul de artă foarte răutăcios şi altele de felul lor, dar nu mi-e clar cum anume poveştile respective se leagă de ce am spus în textul meu.

Organizatorii acestui simpozion ne-au rugat să ne ocupăm de problema compatibilităţii dintre ştiinţă şi religie. Eu am argumentat că există. Mă bucur să observ că Dennett pare să fie de aceeaşi părere. Totuşi, acordul acesta e într-adevăr oarecum surprinzător şi mi se pare că semnalează o schimbare semnificativă faţă de cartea sa, *Darwin's Dangerous Idea*[29]. Sînt foarte încîntat de schimbare; şi, totuşi, nu e totul numai miere. Deşi e de acord că religia şi ştiinţa, teismul şi evoluţia sînt compatibile, Dennett atrage atenţia mai departe asupra faptului că multe propoziţii destul de aiurite – de exemplu, supermanis-

mul lui – sînt de asemenea compatibile cu ştiinţa.

Cînd am citit pentru prima oară comentariul lui Dennett, m-am gîndit că avea în vedere ceva de felul următor: religia şi ştiinţa sînt într-adevăr compatibile, dar *multe* propoziţii sau poziţii aiurite sînt compatibile cu ştiinţa, de exemplu, supermanismul. Teismul, credinţa în Dumnezeu, este una dintre acele propoziţii aiurite care sînt compatibile cu ştiinţa. O exprimă în felul următor: „Eu, unul, nu pot să văd nici un temei raţional ca să prefer teismul lui faţă de supermanismul meu" (p.45).

Gîndindu-mă mai bine, totuşi, mi-am dat seama că de fapt nu pretindea că teismul e aiurit, ci o altă propoziţie:

1. Dumnezeu a ghidat şi a orchestrat cursul evoluţiei pentru a produce genul de creaturi pe care le voia.

Eu argumentam că Dumnezeu şi evoluţia sînt posibile, indicînd spre o altă propoziţie care este clar posibilă şi atrage după sine atît existenţa lui Dumnezeu, cît şi adevărul evoluţiei. Această a doua propoziţie este 1; iar eu am spus că 1 este posibilă. Nu am susţinut că 1 este *adevărată* şi am folosit-o doar pentru a arăta că existenţa lui Dumnezeu este compatibilă cu teoria ştiinţifică actuală evoluţionistă. Şi 1 îşi poate îndeplini funcţia, chiar dacă nu e adevărată, chiar dacă nu e plauzibilă şi chiar dacă este absurdă. Trebuie doar să fie posibilă. Aşa că afirmaţia lui Dennett că 1 este absurdă, precum supermanismul, este cu totul lipsită de relevanţă.

Dar poate Dennett se gîndea în felul următor: dacă singura propoziţie care poate fi folosită pentru a arăta că Dumnezeu şi evoluţia sînt compatibile este o propoziţie absurdă, atunci s-ar putea crede că Dumnezeu şi evolu-

ția sînt compatibile numai dacă se crede într-o propoziție absurdă. Şi poate crede mai mult de atît, că 1 *este* singura propoziție care poate fi folosită în felul acesta şi că, în plus, 1 este absurdă – „*Fantezia* personală a lui Plantiga inspirată din *Geneză*" o numeşte el (ooo) şi crede că nu ar trebui să o respectăm.

Ei bine, cu siguranță 1 *nu* este singura propoziție posibilă care poate fi folosită în felul acesta. Dar, mult mai important, *de ce* crede Dennett că 1 este o aiureală? Mie nu mi se pare nici pe de parte o aiureală; de ce crede Dennett că e o aiureală? După cîte se pare, pentru că e de părere că seamănă în punctele relevante cu supermanismul, despre care cu toții sîntem de acord că este o propoziție absurdă.

Premisa 1 nu mi se pare că seamănă întru nimic cu supermanismul. Supermanismul este într-adevăr absurd; nu are mai mult sens decît dennettismul, ideea că Dennett ar fi fost într-adevăr prezent acum 500 de milioane de ani şi s-ar fi băgat în cursul evoluției, ar fi intervenit şi ar fi făcut în aşa fel încît să existe acum genul de creaturi pe care le găsim în realitate. Dar, desigur, supermanismul şi dennettismul sînt aiurite în feluri în care 1 nu este. În primul rînd, creaturi ca omul, precum Superman şi Dennett, nu trăiesc nici pe departe destul de mult; foarte puțini ating vîrsta de 500 de milioane de ani. Superman a fost de fapt crescut în anii 1930 (în Kansas), iar pînă acum abia dac-ar avea mai bine de optzeci de ani. Dennett e încă şi mai tînăr. Iar, în al doilea rînd, nici Superman şi nici Dennett nu sînt capabili să intervină în mod relevant în cursul evoluției. Aşa că supermanismul nu seamănă deloc, în punctele relevante, cu teismul. Supermanismul este o teză absurdă; nu rezultă cîtuşi de puțin că teismul sau ideea că Dumnezeu a ghidat şi condus evoluția ar fi.

Încă două aspecte. Dennett afirmă că *naturalismul* este tacit asumat în toate curțile de judecată respectabile şi peste tot în cercetările ştiințifice. Dacă el foloseşte termenul „naturalism" în felul în care l-am definit eu în expunerea mea, e limpede şi în mod evident fals. De exemplu, în fizică nu se presupune că nu există o persoană precum Dumnezeu. Există foarte mulți fizicieni (probabil 40%) care şi cred în Dumnezeu. Aceşti fizicieni nu consideră că atunci cînd fac fizică trebuie să presupună că nu există o persoană precum Dumnezeu. Ceea ce cred că fac mai degrabă este că explorează, explică şi descoperă cum funcționează lumea aceasta – lume pe care a creat-o Dumnezeu. Ei cred că lumea a fost creată de Dumnezeu; ei consideră că munca lor, ca fizicieni, este să exploreze şi să înțeleagă creația lui Dumnezeu. Ipotezele pe care le propun s-ar putea să nu aibă drept consecință existența lui Dumnezeu, dar sigur că asta nu înseamnă că îşi asumă naturalismul.

În ceea ce-l priveşte pe Michael Behe, permiteți-mi să vă spun doar că amintirea mea despre vizita lui la Notre Dame este foarte diferită de cea a lui Dennett. Chiar foarte, foarte diferită. Nu mi se pare că s-a demonstrat că a greşit, cu atît mai puțin că e un şarlatan. Am fost de părere că şi-a apărat foarte bine poziția în ceea ce-l priveşte pe Dennett şi pe prietenul lui.

Mă opresc acum asupra comentariilor lui Dennett despre argumentul meu evoluționist împotriva naturalismului (AEÎN). Mai întîi, are dreptate cînd sugerează că naturalismul este crezul pe care vreau să-l discreditez, nu evoluționismul. AEÎN (destul de firesc) este un argument împotriva naturalismului. Dar trebuie să spun că m-a dezamăgit răspunsul lui Dennett dat acestui argument.

În realitate, ceea ce face este să anunțe pur și simplu că, de fapt, evoluția ne-a generat și credințele noastre chiar urmăresc de fapt adevărul. Problema nu e aceasta. Nu m-am gîndit nici o clipă să argumentez că nu evoluția ne-a generat sau că credințele noastre nu urmăresc adevărul. Permiteți-mi să fiu clar. Facultățile noastre cognitive sînt de fapt de încredere (credințele noastre urmează de fapt adevărul) și n-am nici o obiecție față de idea că am fost produși pe cale evolutivă. Nu aceasta e problema.

Dat fiind naturalismul și evoluționismul, problema fundamentală e mai degrabă legată de probabilitatea condiționată a faptului că facultățile noastre ar fi de încredere. Premisa mea 1 spune că această probabilitatea este mică. Mare parte din expoziția mea asupra AEÎN a fost dedicată argumentării lui 1, un argument care să arate că această probabilitate este mică. Din păcate Dennett nici măcar nu menționează argumentul respectiv; prin urmare nu am la ce să răspund aici.

Dennett propune într-adevăr o analogie, una care chiar îmi place foarte mult. Ne compară cu calculatoarele, care urmăresc adevărul, chiar dacă nu sînt decît dispozitive pur mecanice. Mi se pare o analogie neinspirată din perspectiva lui Dennett. Desigur, calculatoarele sînt proiectate și create de ființe inteligente, adică de noi, ființele umane. Calculatoarele urmăresc adevărul și fac aceasta tocmai pentru că proiectarea lor implică acest aspect. Exact așa s-ar gîndi un teist la ființele umane: și ele urmăresc adevărul pentru că au fost create și proiectate de o ființă inteligentă. Dacă vrem să punem AEÎN în contextul analogiei lui Dennett, am presupune că calculatoarele se reproduc cu erori întîmplătoare de copiere, care duc la proiecte electronice diferite. Unele dintre aceste proiecte

ar fi oarecum adaptabile în ceea ce priveşte reproducerea lor. Mai mult, să presupunem că aceste calculatoare produc forme pe un ecran, aşa cum şi fac, de altfel, şi, în sfîrşit, să presupunem că aceste maşinării nu au fost deloc planificate sau proiectate de vreo fiinţă inteligentă. Avînd în vedere aceste supoziţii, care ar fi probabilitatea ca formele de pe ecranele lor să fie propoziţii în limba engleză care exprimă adevăruri?

NOTE

29 Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea* (New York: Simon & Shuster, 1995).

4

Obiceiuri ale imaginației și efectul lor asupra scepticismului

Replică pentru Plantinga (Eseul 2)

Daniel C. Dennett

Plantinga atrage atenția cu folos asupra cîtorva puncte pe care nu le-am evidențiat în primele mele observații.

1

I se pare „o aiureală" povestea mea cu Superman, o „propunere relativ absurdă". În definitiv, ne aminteşte el, „creaturi ca omul, precum ... Superman..., nu trăiesc nici pe de parte destul de mult; foarte puțini ating vîrsta de 500 de milioane de ani" (p.59). Sigur că este absurd, şi e aşa în mod intenționat. Întrebarea e următoarea: este *relativ* de absurdă? Comparativ cu alternativa lui? Aş sugera că întreg scenariul cu Superman, cu kryptonita lui

şi privirea cu raze X, este, probabil, în cel mai bun caz, posibil numai *logic*– aşa cum le place filosofilor să insiste atît de des – şi nu auto-contradictoriu, deşi încalcă, cu zecile, principii ştiinţifice veridice. Asta am vrut să spun, de vreme ce exact acelaşi verdict trebuie dat şi cu privire la naşterea virginală, mersul pe apă, învierea morţilor, transformarea apei în vin şi învierea de după crucificare. Pentru oricine nu este un creştin devotat, acestea sînt exact la fel de aiurite, exact la fel de absurde precum supermanismul. Dacă Plantinga ar susţine că el însuşi a înfăptuit oricare din aceste isprăvi, şi-ar distruge prin aceasta propria lui credibilitate. Ştim, fără doar şi poate, că fiinţele umane şi creaturile precum omul nu pot face astfel de lucruri.

Afirmă că nu înţelege de ce supermanismul meu seamănă „în vreun fel" cu propunerea lui: „Dumnezeu a ghidat şi a orchestrat cursul evoluţiei pentru a produce genul de creaturi pe care le voia". Aceasta chiar e interesantă. Arată, cred, tocmai felul în care credinţa lui Plantinga i-a *disciplinat*, ca să zic aşa, imaginaţia. S-a obişnuit aşa de mult să şi-l imagineze pe Dumnezeu ca agent inteligent şi lipsit de corp şi s-a autoconvins aşa de mult că ar avea un sens anume, încît chiar nu poate vedea cît de asemănătoare sînt cele două poveşti. La fel ca Superman, Dumnezeu este inteligent, este de partea binelui, capabil de isprăvi uimitoare şi profund interesat de *Homo sapiens* de pe planeta Pămînt. Diferenţele majore sînt că Superman poartă o mantie şi că este *bine făcut*. În sesiunea de întrebări care a urmat prezentărilor noastre am fost întrebat dacă faptul că sute de milioane de oameni au crezut într-o versiune sau alta a poveştii lui Plantinga, în timp ce pentru povestea cu Superman probabil că nu există

credincioşi, ar cîntări împotriva argumentului meu. Răspunsul meu este că nu. Povestea lui Plantinga a fost pusă cap la cap pentru prima oară într-o epocă ignorantă din punct de vedere ştiinţific, cînd, de exemplu, aproape nimănui nu-i trecea prin minte că Pămîntul este rotund şi nimeni n-avea vreo bănuială asupra vîrstei Pămîntului. Astăzi oamenii sînt mult mai bine informaţi, dar dacă-mi daţi cîteva miliarde de dolari să investesc în tertipuri de tip Industrial Light and Magic[XII] şi cîteva mii de ani să las povestea să coacă, vom vedea noi apoi cîţi supermanişti pot produce. Plăcuţele aurite Jor-el ar convinge fără doar şi poate o mulţime de oameni – chiar dacă nu şi pe cei din Academia Naţională de Ştiinţe, dar ştiţi cît de conspirativi pot fi oamenii de ştiinţă sceptici! Mai adăugaţi şi un „documentar" regizat de Spielberg şi chiar s-ar putea să punem lucrurile pe roate. În definitiv, aproximativ jumătate de milion de oameni susţin că ei cred în tăbliţele de aur ale Moroni. Mi-am încheiat pledoaria.

Plantinga nu a emis ipoteze despre faptul că Isus a ghidat şi a orchestrat cursul evoluţiei; a emis ipoteze despre faptul că Dumnezeu a făcut aceasta. Dumnezeu nu este Isus şi poate că Dumnezeu poate face lucruri pe care Isus nu le poate face. Bănuiesc că Dumnezeu n-ar avea nevoie să folosească mîini şi degete şi instrumente ştiinţifice ca să „determine apariţia mutaţiilor potrivite"; ar putea-o aranja prin *fiat*[XIII]. (O, dar şi Jor-el ar putea să o facă, n-am spus-o deja? Instrucţiunile lui Jor-el erau pentru fiul lui, Superman, care era mai „uman" decît tatăl lui.) E clar, nu-i aşa?, că orice resurse foloseşte Plantin-

[XII] Companie de efecte vizuale pentru marele ecran, creată în 1975 de George Lucas, producătorul seriei *Star Wars* (n.tr.).

[XIII] În limba latină, „să fie" (n.tr.).

ga să-şi consolideze ipoteza îmi sînt la dispoziţie şi mie, să-mi consolidez supermanismul meu rival. E o discuţie fără rost.

Îi sînt recunoscător lui Plantinga pentru că a muşcat momeala şi mi-a criticat povestea cu Superman pentru că scopul meu, în caz că nu era deja evident, este să dau la iveală superficialitatea intelectuală a tuturor încercărilor de acest fel de a salva consecvenţa dintre ştiinţă şi religie, acordînd crezul pînă cînd e consecvent din punct de vedere logic cu ştiinţa. E tenis intelectual fără fileu, iar faptul că este o tradiţie veche la care au contribuit personalităţi eminente nu o face să merite mai multă atenţie decît oricare altă mitologie. Un exerciţiu distractiv ar fi să dăm roluri in evoluţie personajelor din panteonul grec şi roman – Poseidon ar putea domni peste primii două miliarde de ani, cînd viaţa se limita la oceane; Afrodita ar putea provoca, doar făcînd cu ochiul, evoluţia reproducerii sexuate; şi aşa mai departe. Fiinţele supranaturale şi de neînţeles „pot face" automat orice ne doreşte inima, orice invocă fanteziile noastre.

II

Plantinga spune că afirmaţia mea că naturalismul este asumat în mod tacit în toate curţile de judecată şi peste tot în cercetarea ştiinţifică este „evident falsă". „De exemplu, în fizică nu se presupune că nu există o persoană precum Dumnezeu (p.60)". Chiar aşa? Nici măcar tacit? Cînd un fizician „demonstrează" că o piatră lăsată să cadă de la înălţime va cădea cu o acceleraţie de 9.8 metri/secundă, nu se asumă tacit că nici o persoană (e.g. Dumnezeu) nu

va interveni ca să ajusteze rata de accelerație? Fizicienii nu adaugă de obicei o clauză de siguranță, „numai dacă Dumnezeu nu alege să intervină", pentru că se asumă tacit că nici o „posibilitate" de acest fel nu este luată în serios. Iată ce a spus marele biolog J. B. Haldane, chiar despre acest subiect, în 1934:

> Practica mea ca om de știință este atee. Asta înseamnă că, atunci cînd inițiez un experiment, presupun că nici un zeu, înger sau diavol nu se amestecă în desfășurarea lui; iar această presupunere a fost justificată de succesul pe care l-am obținut în cariera mea profesională. Aș fi așadar necinstit din punct de vedere intelectual dacă nu aș fi ateu și în treburile lumii[30].

Curțile de judecată urmează aceeași practică naturalistă în regulile lor privitoare la dovezi și, deci, nu se confruntă niciodată cu chestiuni de tipul celei formulate în mica mea drama de tribunal cu Plantinga în calitate de martor expert. Naturalismul este *ipoteza nulă*.[XIV] Înseamnă că îi este mereu permis avocatului să încerce să *demonstreze* că s-a petrecut o minune – vreo încălcarea a naturalismului – dar n-aș vrea ca avocatul meu să pună la încercare răbdarea vreunui judecător sau juriu cu așa o mutare.

În orice caz, Plantinga mai trebuie încă să se hotărască dacă vrea să-l apere pe Michael Behe ca naturalist sau să recunoască, împreună cu criticii lui Behe, că

[XIV] În text *null hypothesis*. O ipoteză nulă este o ipoteză cu care se începe un experiment, dar care, dacă ipoteza se infirmă, nu schimbă nimic în rezultatului experimentului (n.tr.).

acesta din urmă face speculație teologică, și nu cercetare după regulile științei. Behe pretinde că este un naturalist bun, un cercetător care folosește metodele științifice standard ca să demonstreze complexitate ireductibilă; însă, în realitate,Plantinga îl subminează cuîndîrjita lui „apărare" a lui Behe. Vine și în sprijinul îndelungatei critici pe care am făcut-o încercării regretatului Stephen Jay Gould pentru o *détente* ecumenică pe care Gould o numea MANS[xv]: doctrina Magisteriilor-Care-Nu-Se-Suprapun, care afirmă că știința și religia se ocupă cu chestiuni diferite, care nu se suprapun, și, de aceea, nu pot niciodată să fie propriu-zis în conflict[31]. Nici pe mine și nici pe Plantinga nu reușește să ne convingă. Acesta din urmă înțelege într-adevăr știința biologiei evoluționiste ca pe ceva care „se suprapune" peste credințele lui religioase, îndeajuns încît să-l constrîngă să încerce să găsească o refutare prezentabilă a științei și sigur vorbește în numele a foarte mulți creștini (și musulmani și alții) cînd își exprimă neliniștea față de darwinism. Cred că numai convingerea profundă că Creștinismul *are nevoie* de propunerea lui Behe ca să fie adevărat ar putea explica de ce un gînditor atît de sofisticat precum Plantinga ar face presupuneri atît de lipsite de perspective. Pînă și Kenneth Miller[xvi] și Francis Collins,[xvii] amîndoi cato-

---

[xv] *NOMA* in text, *Non Overlapping Magisteria* (n.tr.).

[xvi] Kenneth Miller (n. 1948), profesor de biologie la Universitatea Brown, este specialist în biologie celulară și moleculară. Este cunoscut pentru atitudinea lui negativă față de creaționism și față de teza „proiectului inteligent" (n.tr.).

[xvii] Francis Sellers Collins (n. 1950), doctor și genetician, este director al National Human Genome Research Institute. Este cunoscut pentru cercetările făcute în domeniul genelor genetice (n.tr.).

lici practicanți, l-au respins pe Behe ca excentric. Oare poate Plantinga să găsească măcar un biolog respectabil care să fie de acord cu părerea lui cum că Behe ar trebui luat în serios?

Cînd Gould sau, mai recent, Michael Ruse și Eugenie Scott de la Centrul National de Educație a Științei, insistă că într-adevăr nu există nici un conflict necesar între teoria evoluționistă și religie (înțeleasă cum trebuie), conving puțini pioși creștini sau musulmani. Plantinga vorbește pentru cei care nu sînt convinși, care știu foarte bine că există un conflict. De fapt, dezacordul meu cu privire la mutarea MANS crește din îngrijorarea că aceste încercări ale diplomaților de știință bine intenționați fac mai mult rău decît bine, convingînd, fără să știe, mulți profani că oamenii de știință vor minți cu nerușinare ca să determine predarea evoluționismului în școli. Mult mai bine, după părerea mea, este să spui că da, există un conflict și că, încă o dată, știința cîștigă (în ciuda lui Plantinga).

Unii apărători ai Proiectului Inteligent au susținut cu răutate că, dacă eu și Dawkins avem dreptate că există un conflict între teoria evoluționistă și religie, atunci teoria evoluționistă este o religie (în competiție cu alte religii) și, de aceea, predarea acesteia în școli este o încălcare a interzicerii din Primul Amendament[XVIII] care prevede ca guvernul să nu aibă nici un tratament preferențial pentru nici o religie! Din aceleaşi raţiuni, desigur, ar trebui să interzicem predarea astronomiei şi

[XVIII] Primul Amendament (al Constituției Statelor Unite ale Americii) interzice Congresului American să promulge legi prin care să se instituie o religie oficială de stat. Prin acesta se urmăreşte ca nici o religie să nu fie preferată în locul alteia (n.tr.).

cosmologiei moderne (unde se află Raiul?), fizicii moderne (cum e cu mersul pe apă?) şi a nutriţiei (pîinile şi peştii?). Ar trebui, de asemenea, să nu predăm istorie antică şi arheologie,care arată destul de concludent că povestea Exodului e pură născocire; nu există nici o dovadă cum că evreii au fost vreodată alungaţi din sau că măcar ar fi fost în Egipt.

Creştinii au fost nevoiţi să renunţe la doctrinele lor mai timpurii legate de Cer atunci cînd s-a instalat revoluţia copernicană şi au fost nevoiţi să recunoască faptul că multe din poveştile din Biblie nu sînt relatări factuale, ci basme (denumite mai politicos mituri) atunci cînd cercetarea istorică şi arheologică le-a demonstrat falsitatea. Acum vor fi nevoiţi să-şi abandoneze doctrinele cu privire la Creaţie. Bineînţeles, unele biserici au făcut tocmai acest lucru, cu mult timp în urmă.

III

Dar ce să spunem despre argumentul lui Plantinga împotriva naturalismului? După cum spune el, eu trec tot cu vederea, mai puţin prima premisă, care este, cred, evident falsă, scutindu-mă să iau în considerare restul argumentului. Aici este prima premisă, pe înţelesul tuturor: e mică probabilitatea ca facultăţile noastre cognitive să fie de încredere, dacă ne asumăm naturalismul şi teoria evoluţionistă actuală. Spune că aduce un argument pentru această premisă, pe care eu nu am menţionat-o. Să vedem. Argumentul este că stările de credinţă (date fiind N şi E) vor fi stări neurale de un anumit fel şi că, pe lîngă proprietăţile lor neurale, vor avea şi conţinut propoziţional: o credinţă va fi credinţa că *p*, care poate fi adevăra-

tă sau falsă. Sînt trei moduri prin care aceste proprietăți pot fi puse în legătură: prin supervenienţă, fie logică sau nomologică, sau prin identitate (materialism reductiv). Faptul că există aceste trei moduri distincte pentru naturalism nu aduce nici o modificare argumentului, de vreme ce, în fiecare caz, deşi (potrivit lui N şi E) creaturile cu credinţe vor fi evoluat să se *comporte* adaptabil, acestea nu trebuie să *creadă* cu adevărat. Potrivit lui Plantinga, „selecţia naturală nu dă doi bani pe credinţa adevărată ca atare" (p.33). Afirmaţia cheie este că „falsitatea" unei credinţe „nu intervine în nici un fel în adaptabilitatea proprietăţilor NF [neurofiziologice]" (p.34) care contribuie într-un anumit fel la realizarea acesteia. Eu am menţionat această afirmaţie şi am respins-o; şi am explicat şi de ce. Tocmai competenţa de a urmări adevărul, a mecanismelor de ajustare a credinţelor, este ceea ce explică „adaptabilitatea" lor în acelaşi mod în care competenţa inimilor de a pompa sînge este cea care o explică pe a lor[32]. Inimile există pentru a face sîngele să circule, iar creierele există pentru a urmări condiţiile relevante din mediu şi *a le pricepe cum trebuie*.

IV

În sfîrşit, aş vrea să mă refer la întrebarea retorică a lui Plantinga despre închipuitele lui calculatoare de mînă care se reproduc. Experimentul la care s-a gîndit este prea sumar schiţat pentru a fi evaluat, aşa că haideţi să adăugăm cîteva detalii, ca să putem vedea că imaginaţia lui Plantinga l-a înşelat. Să presupunem că unele calculatoare se reproduc, spune el, cu erori ocazionale de multiplicare, ceea ce duce la proiecţii elec-

tronice diferite. „Unele dintre aceste proiecte ar fi oarecum adaptabile în ceea ce priveşte reproducerea lor" (p.62). Şi, continuă el, să presupunem că aceste calculatoare au ecrane pe care apar simboluri şi „să presupunem că aceste maşinării nu au fost deloc planificate sau proiectate de vreo fiinţă inteligentă" (p.62). Acum, întreabă Plantinga, care ar fi probabilitatea ca formele de pe ecran să exprime adevăruri în limba engleză? Se poate crede că e de părere că răspunsul este evident, probabilitatea fiind ridicol de mică. Dar totul depinde, desigur, de cum îşi cîştigă existenţa mecanismele acestea. Aceste calculatoare vor trebui să-şi obţină energia electrică de undeva şi, de vreme ce noi, fiinţele umane, sîntem singura sursă concentrată de energie electrică de pe planetă, va fi nevoie să li se dea de la noi, sau să o fure de la noi. Cu alte cuvinte, calculatoarele vor trebui să fie sinantropice – evoluate ca să prospere în companie umană, precum şoarecii şi gîndacii de bucătărie sau paraziţii de saltele – fie că le vom domestici sau nu. Şi-ar putea cîştiga existenţa rătăcind prin Regatul de la Game Boy şi să ne ofere distracţii de vreun fel sau altul – în care caz n-ar fi nici o nevoie ca simbolurile lor să exprime *adevăruri* (cu excepţia ficţiunilor pe care le-au descris), dar mai ales în America cea monoglotă ar exista o presiune considerabilă de selecţie ca formele de pe ecrane să aproximeze engleza! Dacă, pe de altă parte, ar evolua în aşa fel încît să facă muncă informaţională serioasă pentru noi (concurînd cu telefoanele inteligente, Blackberry şi altele de felul lor), atunci orice ar face, vor trebui să priceapă bine, caz în care probabilitatea ca simbolurile lor să exprime adevăruri va trebui să fie cam la fel de mare (sau mai mare) ca, de exemplu, un Black-

berry să ruleze Wikipedia. Ţintesc foarte sus, dar chiar nu e nici o speranţă la orizont? Plantinga pare să creadă că agenţi electronici atît de talentaţi pur şi simplu n-ar putea evolua fără o mînă de ajutor prin proiectare inteligentă, dar plauzibilitatea acestei credinţe depinde de pura întîmplare istorică, nu de vreuna dintre limitările cunoscute ale evoluţiei. Dat fiind că dispozitive de felul acesta, cu proiectare inteligentă, există din belşug, ar fi o portiţă greu de luat cu asalt, aşa că e fără îndoială foarte improbabil ca oricare dintre dispozitivele electronice de felul acesta să poată evolua *acum* ca să concureze cu succes telefoanele inteligente şi de tipul Blackberry. Din raţiuni similare, este improbabil că *acum* vor evolua pisici zburătoare, din moment ce liliecii au monopolizat binişor deja piaţa de mamifere zburătoare. Dar a fost o vreme cînd ar fi putut evolua pisici zburătoare, fie în concurenţă cu liliecii, fie ocupînd dinainte evoluţia liliecilor cu totul. Şi există cîteva ilustrări din lumea reală de *specii indicatoare* foarte credibile, care au evoluat laolaltă cu fiinţele umane. Un exemplu instructiv este ghidul de miere, o pasăre de mici dimensiuni care nu e domesticită, dar care totuşi reuşeşte să supravieţuiască arătîndu-le oamenilor drumul la stupi sălbatici. Dacă aceste păsări nu ar fi de foarte mare încredere, fiinţele umane nu şi-ar dedica timp şi energie ca să le urmărească şi să lase o parte din mierea găsită drept răsplată pentru păsările care, la rîndul lor, n-ar putea să pătrundă în stupi de unele singure. O relaţie similară de simbioză există între unii pescari şi păsări oceanice, care ajung să se hrănească din resturi de pradă, dacă reuşesc să conducă bărcile la bancurile de peşti. Nu e greu de închipuit o cursă de înarmare între diferite specii de păsări indica-

tor, care îşi adaugă diferite „aplicaţii criminale" informaţionale la înzestrările lor, rivalizînd pentru patronaj uman. (Închipuiţi-vă o specie de porumbel de ghidare care şi-a cîştigat pîinea pe vapoare, furnizînd un soi de sistem aviar de poziţionare globală care conduce vaporul la portul lui de origine). Faptul că *utilizatorii* lor au fost fiinţe inteligente care au avut exigenţe foarte mari de la ei n-ar arăta că *proiectantul* lor trebuie să fi fost o fiinţă inteligentă.

Oricine a ajuns să cunoască oricare dintre roadele cercetării de la Artificial Life, sau algoritmurile genetice, ştie că evoluţia *in silico* nu este doar o posibilitate; este o realitate practică. Ar putea însă evoluţia in silico să fie dirijată către urmărirea adevărului? Da, desigur. Înţeleg întrebarea retorică a lui Plantinga ca expresie a convingerii că urmărirea adevărului pur şi simplu nu ar putea evolua, *in silico* sau în forme de viaţă pe bază de proteine, fără o mînă de ajutor de la proiectanţi inteligenţi; dar dacă acesta este punctul lui de vedere, trădează insuficienţă imaginativă, nu o bună înţelegere a necesităţii şi, desigur, face *petitio principii* în ciuda propriei noastre evoluţii prin selecţie naturală, pentru că *noi* sigur ne angajăm în căutarea adevărului. Ca să construiască un argument pe baza exemplului său cu calculatoarele de buzunar, Plantinga ar trebui să *demonstreze* că n-ar putea fi dirijate spre aptitudini de urmărire a adevărului fără ajutorul proiectanţilor inteligenţi, iar pentru aceasta va avea nevoie de ceva mai mult decît expresia scepticismului său personal.

30 J.B.S. Haldane, *Fact and Faith* (London: Watts Thinker'sLibrary, 1934).

31 Stephen Jay Gould, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* (New York: Ballantine, 1999).

32 Dacă se caută o explicație mai detaliată, aceasta poate fi găsită în Daniel Dennett, „Darwin's Strange Inversion of Reasoning", *Proceedings of the National Academy of Science*, 106 (Suppl. 1), 10061-65.

5
Naturalism contra ştiinţă

Alvin Plantinga

I. Din nou despre supermanism

Potrivit lui Christopher Hitchens, „religia ar trebui ridiculizată, urîtă şi disprețuită"[33]. Cei care gîndesc ca el nu propun de obicei argumente serioase împotriva adevărului credinței religioase – teismul, de exemplu; preferă condescendența sarcastică şi bătaia de joc. Mă bucură să spun că Dennett nu susține „ura şi disprețul" lui Hitchens; înclină, totuşi, în direcția ridiculizării[34]. Spre exemplu, lui şi altora le place să încerce să discrediteze teismul, comparîndu-l cu idei pe care toată lumea le consideră prosteşti – Supermanismul, sau Monstrismul Zburător de Spaghete[XIX], sau Zîna Măseluțismul, sau cu povestioara fantastică a lui Betrand

[XIX] Monstrul Zburător de Spaghete (Flying Spaghetti Monster) denumeşte o zeitate inventată în 2005, ca protest împotriva deciziei luate de Kansas State Board of Education de a introduce în şcoli teoria „proiectului inteligent" ca alternativă la evoluționism (n.tr.).

Russell[xx] despre un ceainic de porțelan nedetectabil care gravitează în jurul Soarelui, şi aşa mai departe. De obicei nu ne dau motivele (dacă au aşa ceva) pentru care cred că teismul este similar acestor idei. Dar *este* teismul similar acestor idei prosteşti? Ei bine, oricare două viziuni seamănă una cu alta în *anumite* privințe. Luați ca exemplu ateismul şi solipsismul. Eşti solipsist dacă te gîndeşti că tu eşti singurul lucru care există, iar orice altceva este o născocire a imaginației tale. Ateismul seamănă evident cu solipsismul în multe feluri: amîndouă implică negarea existenței ființelor personale (ateismul îl neagă pe Dumnezeu; solipsismul neagă celelalte persoane); amîndouă sînt în răspăr cu credințele pe care le au majoritatea oamenilor şi care, mai mult, părem să le avem ca înzestrare naturală; amîndouă sînt excesiv de greu de susținut de argumente corespunzătoare; etc.

De fapt, ateismul seamănă mai mult cu solipsismul decît seamănă teismul cu supermanismul. Desigur că Superman este un tînăr impresionant, dar, clar, nu cu mult mai grozav decît Captain Marvel[xxi] sau chiar

---

[xx] Ceainicul lui Russell este o analogie folosită de către Bertrand Russell pentru a ilustra cît de problematic este actul de credință în Dumnezeu: dacă Russell ar susține că între Marte şi Pămînt orbitează în jurul soarelui un ceainic de porțelan (care este prea mic ca să fie detectat de către cele mai performante telescoape), nu ar putea fi contrazis de nimeni. Mai mult, dacă anumite cărți sacre ar da mărturie despre existența acestui ceainic sau s-ar preda în şcoli, cel care ar nega existența ceainicului ar fi stigmatizat de către societate. Spre exemplu, în evul mediu, cel care s-ar îndoi de existența ceainicului ar fi o victimă a inchiziției (n.tr.).

[xxi] Super-erou de benzi desenate considerat plagiat după Superman (n.tr.).

Green Lantern[XXII]. Pe de altă parte, însă, Dumnezeu este atotcunoscător, atotştiutor şi întru totul bun; în plus, Dumnezeu are aceste calităţi prin esenţă; nu ar fi putut fi neştiutor sau neputincios, sau rău. De asemenea, a creat lumea.

Mai mult, potrivit teismului clasic, Dumnezeu este *o fiinţă necesară*; există în toate lumile posibile; nu este nici măcar posibil ca el să eşueze să existe. Şi, de vreme ce are calitatea de a fi omniscient prin *esenţă*, faptul că el ar crede o propoziţie este echivalent logic cu faptul ca acea propoziţie să fie adevărată. Şi mai mult încă, mulţi teişti susţin că voinţa lui Dumnezeu, ceea ce confirmă şi infirmă, este standardul pentru dreptate şi nedreptate, bine şi rău. Poate o fi el Superman mai rapid decît un glonţ şuierînd şi mai puternic decît o locomotivă, dar nu e decît un fleac în comparaţie cu Dumnezeu[35]. (E puţin stînjenitor să fiu nevoit să indic aceste diferenţe evidente.)

Acum, desigur, putem modifica povestea cu Superman ca să-l facem pe Superman mai asemănător lui Dumnezeu. Putem schimba povestea. Putem să spunem, în povestea noastră cu Superman revizuită, că Superman a existat cu mult înainte de acele zile de copilărie din Kansas-ul anilor '30; putem chiar să spunem, dacă vrem, că a existat dintotdeauna. Am putea merge mai departe: am putea spune că Superman a creat lumea. Şi am putea adăuga la vederea lui cu raze X că e atotştiutor (în definitiv, diferenţa dintre vederea cu raze X şi omniscienţă este doar o chestiune de grad, nu de gen). Mai mult, nu numai

[XXII] Denumirea dată mai multor super-eroi de benzi desenate (n.tr.).

că e mai puternic decît o locomotivă: este atotputernic – însă, destul de îmbucurător, bun cu desăvîrşire. Am mai putea adăuga că Superman are aceste calităţi prin esenţă. Am putea merge încă şi mai departe: putem să-l facem fiinţă necesară. În combinaţie cu afirmaţia noastră că Superman este omniscient prin esenţă, aceasta înseamnă că faptul că o propoziţie este adevărată este echivalent din punct de vedere logic cu faptul că este crezută de Superman: iarba este verde necesarmente dacă şi numai dacă Superman crede că iarba este verde.

Dacă am face toate acestea atunci desigur că afirmaţia lui Dennett că teismul este ca supermanismul ar fi adevărată. De fapt, supermanismul (modificat în acest fel) ar *fi* pur şi simplu teism: „supermanismul" ar fi numele particular al lui Dennett pentru teism, iar Superman ar fi numele lui pentru Dumnezeu. Deci teismul seamănă desigur cu supermanismul, modificat astfel. Şi cred că putem face acelaşi lucru cu Monstrul Spaghetelor Zburătoare, Inorogul Roz Invizibil, ceainicul lui Russell, Zîna Măseluţă şi altele din neamul lor. Desigur, pentru Dennett problema ar fi atunci că supermanismul şi analogii lui, fiind acum identici cu teismul, nu ar mai fi prosteşti.

Richard Dawkins se plîngea cîndva că oponenţii evoluţionismului recurg uneori la un argumentul scepticismului personal: afirmă că teoria evoluţionistă este falsă pentru că lor personal le vine foarte greu să o creadă. Dennett şi alţii aduc acelaşi tip de argument al scepticismului personal împotriva teismului. Teismul li se pare greu de crezut, închipuit, iraţional, demn de ridiculizare şi batjocură şi aşa mai departe. De obicei nu prezintă motive (sau dacă aduc, ca Dawkins, sînt motive extraordinar

de proaste): pur şi simplu li se pare greu de crezut. Desigur, este dreptul lor să procedeze astfel: trăim într-o țară liberă. Dar de ce ar trebui ca noi ceilalți, cei cărora teismul li se pare de bun simț şi cred de fapt în el, precum şi aceia dintre noi care sînt la granița dintre teism şi ateism sau naturalism – de ce ar trebui să ne mişte ceea ce Dennett şi compania găsesc sau nu greu de crezut? Majoritatea vastă a populației lumii găsesc teismul perfect rațional; de ce ar trebui să fie primii impresionați de cei din urmă?

În ceea ce mă priveşte, pe mine nu mă impresionează. De fapt asupra mea efectul este exact invers. Mie îmi vine foarte greu să cred că întreaga diversitate uluitoare a vieții pe pămînt, inclusiv creierul uman, ar fi luat ființă (aşa cum crede Dennett şi prietenii lui că *au* luat ei ființă) prin evoluție neghidată. Nu găsesc în mod special greu de crezut că viața a luat ființă prin evoluționism darwinian – selecția naturală alegînd ceva de tipul mutației genetice aleatorii; după cum am argumentat mai devreme, Dumnezeu ar fi putut crea cu siguranță lumea vie folosind un astfel de proces. Ceea ce este incredibil este că minunile lumii vii au luat ființă prin evoluție *neghidată*. Cei care cred asta, dar apoi dau din mîini cu groază epistemică arogantă, ca reacție la aşa-zisele excese epistemice ale teiştilor, sînt precum patronul unei case de toleranță care se scandalizează la filmele interzise minorilor care rulează la cinematograful de alături.

II. Ideea periculoasă a lui Dennett

În *Darwin's Dangerous Idea*, Dennett afirmă că există un conflict între teism şi teoria evoluţionistă actuală[36]. Richard Dawkins e de aceeaşi părere; într-adevăr, subtitlul cărţii lui *The Blind Watchmaker* este „Cum dovezile aduse de evoluţionism scot la iveală un univers fără proiectare[37]". Asupra acestui punct ei se înşeală; după cum au argumentat teologi conservatori creştini încă din secolul al nouăsprezecelea, nu există nici un conflict aici [38]. Acum e îndeajuns de rău să comiţi o greşeală intelectuală gravă. Această greşeală, totuşi, are şi consecinţe practice: dăunează atît religiei, cît şi ştiinţei. Dăunează celei dintîi pentru că aliniază prestigiul ştiinţei în formaţie de luptă împotriva credinţei în Dumnezeu. Dar dăunează şi celei de-a doua. După cum s-a remarcat deseori, mai puţin de jumătate din americani acceptă teoria evoluţionistă – cifrele ar putea fi chiar de doar douăzeci şi cinci de procente. Nici o altă teorie ştiinţifică – chiar şi cele din categoria grea precum mecanica cuantică şi relativitatea – nu suscită o fracţiune din interesul publicului spre teoria evoluţionistă. Acum de ce stau lucrurile aşa? Americanii nu resping în mod obişnuit alte teze ştiinţifice de bază, ca teoria relativităţii şi mecanica cuantică. Într-adevăr, e posibil să nu fi auzit prea multe despre aceste teorii; dar asta nu face decît să ne pună să ne întrebăm de ce evoluţionismul, în contrast cu alte părţi centrale ale ştiinţei, ocupă un loc atît de predominant în conştiinţa publicului.

Răspunsul, desigur, e evident: este din cauza legăturii sau complicaţiei evoluţionismului cu *religia*. Evoluţionismul este asociat în mare măsură, în conştiinţa populară,

cu *naturalismul*, cu un mod naturalistic, antireligios de a privi lumea. Americanii tind să vadă evoluționismul ca inamicul religiei. Se datorează aceasta doar confuziei şi ignoranței fundamentaliste? Prea puțin. Au motive excelente să facă asta: corul de experți distinşi conduşi de Dawkins şi de Dennett care ne spun că, de fapt, universul nu este proiectat. Corul acesta nu se limitează să cînte laude evoluției darwiniste: ne spun că, potrivit teoriei evoluționiste, nici Dumnezeu, nici oricare alt agent nu a proiectat sau creat lumea vie. Dar desigur că aceasta contrazice clar o dogmă centrală şi care nu se poate dezbate în religiile teiste, potrivit căreia Dumnezeu a proiectat și creat cu adevărat lumea, inclusiv lumea vie. Dacă aceşti experți au într-adevăr dreptate (şi, devreme ce sînt experți, nu e cu totul absurd să crezi că *au* dreptate), atunci evoluționismul este profund incompatibil cu religia teistă, fie ea creștină, iudaică sau musulmană.

Acum o majoritate consistentă a americanilor este creștină și mult mai mulți (undeva la 88 sau 90 procente, în funcție de statistica agreată) cred în Dumnezeu. Mai mult, mulți dintre aceşti credincioşi au o tendință mai accentuată să accepte mai degrabă credința teistă decît ideea că toată lumea vie a luat ființă prin evoluție neghidată. Această a doua idee nu e uşor de digerat: potrivit laureatului Nobel, Francis Crick, fără să fie el însuşi credincios, „biologii trebuie să-şi amintească constant că ceea ce văd ei nu a fost proiectat, ci mai degrabă a evoluat"[39]. În măsura în care oamenii au asociat evoluționismul cu naturalismul, aşadar, au o suspiciune lesne de înțeles față de evoluționism – mai ales pentru că dovezile științifice pentru evoluționism neghidat (în contrast cu evoluționism *simpliciter*) par să fie de la insuficiente pînă la inexistente.

Avînd în vedere această presupusă legătură dintre evoluționism și naturalism, în plus, e de înțeles faptul că mulți americani sînt reticenți ca evoluționismul să li se predea copiilor în școlile publice, școli pentru susținerea cărora ei înșiși plătesc taxele. Protestanții nu vor să le fie predată în școli doctrina catolică, iar creștinii nu vor să le fie predat islamismul; dar distanța dintre naturalism și credința teistă, fie ea catolică sau protestantă, musulmană sau iudaică, este imens mai mare decît distanța dintre catolici și protestanți sau, de altfel, dintre creștini și musulmani. Creștinii, evreii și musulmanii concură în credința în Dumnezeu; naturalismul e în opoziție absolută față de aceste religii teiste; iar evoluționismul este văzut în mare măsură ca stîlp în templul naturalismului. Asocierea evoluționismului cu naturalismul este rădăcina evidentă a aversiunii larg răspîndite, în Statele Unite, față de teoria evoluționismului. În măsura în care Dennett și alții proclamă conflictul dintre teoria evoluționistă și credința teistă, ei exacerbează scepticismul față de evoluționism – scepticism care se revarsă asupra științei însăși, cu consecințe previzibile asupra sprijinului societății pentru știință. Sănătatea și bunăstarea științei este deci afectată prin promovarea acestor mituri, pînă într-atît încît teoria evoluționistă actuală este în conflict cu religia teistă. Desigur, acesta nu e un motiv serios pentru cei care cred în aceste mituri să înceteze să le promoveze. Ceea ce înseamnă, totuși, că există un motiv foarte întemeiat să le demascăm ca fiind, de fapt, mituri: răul pe care îl fac științei.

III. Naturalism

Termenul *naturalism* este folosit cu multe sensuri diferite. În ce scrisesem la început, îl definisem în felul următor: naturalismul este viziunea conform căreia nu există o persoană ca Dumnezeu sau cineva ca Dumnezeu. Vreau să argumentez împotriva naturalismului înțeles astfel. În ciuda celor spuse de Dennett, în plus, naturalismul cu acest înțeles nu este asumat în mod *evident* nici în știință, nici în curțile de judecată. În știință, presupunem că Dumnezeu nu va interveni după bunul său plac în experimentele noastre. Același lucru este valabil în viața de zi cu zi: mă cațăr pe o stîncă și mă întind să caut o priză; nu stau în dubii dacă Dumnezeu va transforma cumva priza respectivă într-un jeleu exact cînd o voi atinge. J. B. S. Haldane pare să creadă că această afirmație echivalează cu ateismul. Dar de ce să crezi așa ceva? Nu poți să crezi în Dumnezeu, într-un Dumnezeu care poate acționa în lume, și să afirmi în același timp că Dumnezeu nu ar interveni arbitrar în experimente? Un procent consistent de 40 % dintre oamenii de știință cred în Dumnezeu și cred că acesta poate acționa în lume; fără îndoială că presupun și că Dumnezeu nu ar interveni arbitrar în experimentele lor. Potrivit unei legende, Galileo a lăsat să cadă ghiulele de tun de greutăți diferite din turnul din Pisa ca să testeze teoria lui Aristotel că obiectele grele cad mai repede decît cele ușoare. Istoricii ne spun că legenda e neadevărată: probabil că Giambattista Benedetti[XXIII] a făcut experimen-

[XXIII] Giambattista Benedetti (1530-1590), fizician, matematician și filosof italian. În domeniul fizicii s-a ocupat de studiul căderii corpurilor grele, mișcarea proiectilelor și compunerea cîmpurilor de forță (n.tr.).

tul respectiv. Nu contează; oricine l-a făcut, fără îndoială că a presupus că Dumnezeu n-ar ajusta după bunul său plac ritmul căderii.

Dar de aici pînă la ateism sau naturalism e cale lungă[40]. Haldane pare să fie de părere că onestitatea intelectuală îi cere să fie ateu (avînd în vedere că presupune că Dumnezeu nu ar interveni în experimentele lui); din cîte văd, e ca şi cum aş fi de părere că onestitatea intelectuală îmi cere să neg existenţa copiilor mei, dat fiind că presupun că ei nu-mi vor da foc la casă. Există o diferenţă enormă între ateism şi presupunerea că Dumnezeu nu va interveni în experimentele mele. (Sau ar trebui sa presupunem că ce avem aici este un argument cu totul nou pentru ateism? „Dacă ar exista o persoană precum Dumnezeu, mi-ar putea strica experimentul; nimic nu-mi poate strica experimentul; deci...".)

Cît se poate de adevărat, unul din felurile în care teismul creştin este ospitalier cu ştiinţa, unul dintre motivele pentru care ştiinţa empirică modernă a luat fiinţă şi a înflorit în vestul creştin, este presupunerea că Dumnezeu controlează natura şi nu acţionează arbitrar. Potrivit teismului creştin, iudaic, şi a unor versiuni de teism islamic, Dumnezeu ne-a creat pe noi, fiinţele umane, după chipul şi asemănarea sa. Pentru scopul discuţiei de faţă, putem să înţelegem că aceasta înseamnă că ne-a creat creaturi raţionale, creaturi care seamănă cu el prin faptul că au capacitatea de a cunoaşte lucruri importante despre noi înşine, despre mediul nostru şi despre însuşi Dumnezeu. Chipul divin include şi mai mult: include un simţ al moralităţii, înţelegerea a ce e drept şi ce e greşit şi capacitatea de a-l cunoaşte şi iubi pe Dumnezeu. Însă o parte centrală şi crucială a chipului

divin din noi, fiinţele umane, este capacitatea noastră de a avea o cunoaştere utilă şi importantă despre noi înşine şi despre lumea noastră. Evident, capacitatea noastră de a face ştiinţă este o parte extrem de importantă din asemănarea cu divinul, cu acest înţeles. Dumnezeu ne-a creat atît pe noi, cît şi lumea noastră, şi le-a creat în aşa fel încît prima poate şti multe despre a doua. Dar asta implică faptul că Dumnezeu nu ar sta arbitrar în calea obţinerii unei astfel de cunoaşteri – stricîndu-ne experimentele, de exemplu, după bunul său plac. Iar aceasta, contrar lui Dennett şi Haldane, arată cît de eronată este sugestia că ştiinţa implică ateism sau naturalism.

Desigur, fidelitatea şi faptul că ne putem încrede în Dumnezeu în acest sens nu înseamnă că el nu acţionează niciodată în moduri diferite de cursul firesc al lucrurilor: nu înseamnă, de exemplu, că nu se întîmplă niciodată minuni. Unii oameni par să creadă că ocurenţa minunilor, dacă presupunem că s-au întîmplat, ar merge cumva în răspăr cu ştiinţa – probabil pentru că minunile ar încălca legile promulgate de ştiinţă. Nu am loc aici să abordez acest subiect cum se cuvine[41], dar şi în acest caz avem o eroare. Ce e important în acest punct este că legile sau principiile ştiinţei sînt de obicei enunţate pentru sisteme închise, sisteme care sînt închise la influenţe cauzale exterioare, deci: „Acesta este principiul de conservare pentru impulsul linear: *cînd nici o forţă externă rezultantă nu acţionează asupra unui sistem*, impulsul total al sistemului rămîne constant ca mărime şi direcţie"[42]. Iar principul conservării energiei afirmă că „energia internă a unui sistem izolat rămîne constantă. Aceasta este cea mai generală enunţare a principiului conservării energiei"[43]. Să presupunem însă că Dumnezeu a creat în chip

de minune un cal matur în interiorul sediului Asociației Americane pentru Dezvoltarea Ştiinței: orice sistem care ar conține acel sediu nu ar fi închis, evident, din punct de vedere cauzal; de aceea principiile anterioare nu ar putea fi aplicate în acel caz.

IV. AEÎN

În încheiere, revin încă o dată la AEÎN, argumentul evoluționist împotriva naturalismului. Dennett şi alți Luminați[XXIV] par să fie de părere că naturaliştii pot respinge acest argument ignorîndu-l în principiu, anunțînd într-una sau două replici afectate (sau condescendente) că ei nu sînt convinşi de concluzie. Nu mă-ndoiesc că nu sînt convinşi, dar nu aşa se respinge un argument[44]. Neam putea aştepta poate ca Obscurii să continue în nota asta; dar de la Luminați aşteptările sînt mai mari.

O premisă centrală a argumentului (vezi mai sus pp.31) este că probabilitatea ca facultățile noastre cognitive să fie de încredere, date fiind naturalismul şi evoluționismul, este mică: P(F/N&E) este mică. Voi încheia spunînd cîteva lucruri în plus despre argumentul pentru această premisă, care este probabil premisa centrală a întregii argumentări.

În primul rînd, desigur, eu nu afirm în nici un fel că facultățile noastre cognitive nu sînt de încredere, sau că ar putea fi. Cred, desigur, în facultățile noastre cogniti-

[XXIV] În text *Bright movement*: mişcare socială, înființată în 2003, care promovează înțelegerea nereligioasă şi nespirituală a lumii. Richard Dawkins şi Daniel Dennett sînt membri ai mişcării *Bright* (n.tr.).

ve – percepția memoriei, intuiția a priori, înțelegerea lui Reid[xxv], prin care știm ce gîndesc și ce simt ceilalți – cred într-adevăr că aceste facultăți sînt de încredere. Asta nu înseamnă că noi nu avem niciodată credințe false: evident că avem de multe ori. Și nici nu înseamnă că nu există spații în care sîntem pasibil de iluzii cognitive de vreun fel sau altul: unii susțin, de exemplu, că facem foarte ușor greșeli cînd facem judecăți de probabilitate. (Chiar și acolo, desigur, cei care fac această afirmație cred că *ei* sînt capabili să facă judecățile de probabilitate relevant corecte.) Mai mult, nu e ușor să poți avea opinii juste în privința unor subiecte diverse; e nevoie de disciplină și pregătire.

În al doilea rînd, nu neg faptul că noi și facultățile noastre cognitive am luat ființă prin evoluție – selecția naturală alegînd mutațiile genetice aleatorii, de exemplu. Ca orice alt teist, nu cred că am luat ființă prin evoluție *neghidată*; dar aceasta e cu totul altă chestiune.

Ceea ce susțin, însă, este că, în această primă premisă crucială, probabilitatea condițională ca facultățile noastre să fie de încredere, *date fiind naturalismul și evoluționismul*, este mică. (După cum am spus mai devreme, includ în naturalism și materialismul referitor la ființele umane.) Argumentul este direct. După cum am spus în expunerea mea inițială, dacă materialismul este adevărat, o credință ar fi o structură neurofiziologică de un anumit tip – un grup de neuroni legați într-un anumit fel. Această credință ar avea două feluri de proprietăți: proprietăți neurofiziologice (proprietăți NF) și o propri-

[xxv] În text *Reid's sympathy*: referință la Thomas Reid (1710 – 1796) care se întreba cum se face că sîntem conștienți de sentimentele, credințele și gîndirea semenilor noștri (n.tr.).

etate de *conținut*: credința va fi credința că *p* pentru o propoziție anume *p*, caz în care *p* va fi conținutul propozițional al credinței. Proprietățile NF sînt proprietăți *fizice*; proprietatea de a avea un conținut propozițional de un tip sau altul este o proprietate *mentală*. Materialiștii susțin că proprietățile mentale sînt identice cu proprietățile fizice (materialismul reductiv) sau că proprietățile mentale sînt determinate de proprietăți fizice, prin faptul că pentru fiecare proprietate mentală *M* există o proprietate fizică *F* astfel încît, dacă o structură are *F*, are cu necesitate și *M*. Aici necesitatea poate fi fie larg logică, fie cauzală.

Pe de altă parte, proprietățile NF ale unei credințe pot cauza un comportament – adaptabil sau maladaptabil, în funcție de caz. Selecția naturală alege în favoarea comportamentului adaptabil și împotriva comportamentului maladaptabil. Cînd face acest lucru selectează de asemenea în favoarea neurofiziologiei adaptabil: selectează în favoarea proprietăților NF care cauzează comportament maladaptabil. Iar conținutul propozițional al unei credințe este determinat de aceste proprietăți NF. În expunerea mea de la început am sugerat să ne gîndim la o altă populație de creaturi pentru care N și E ar funcționa: am putea presupune că proprietățile NF ale credințelor lor sînt adaptabil.

Dar ce să spunem despre *adevărul* acelor credințe? Știm că (împreună, desigur, cu ceea ce face o credință adevărată [sau falsă] este că are un conținut propozițional adevărat [sau fals]) conținutul credințelor lor este determinat de proprietățile NF ale acelei credințe. Un conținut propozițional dat este cauzat sau determinat de un set dat de proprietăți NF. Ceea ce selectează evo-

luția este în favoarea comportamentului adaptabil şi proprietăților adaptabile; dar, în ceea ce priveşte conținutul propozițional, aceasta este determinat de un set dat de proprietăți NF adaptabile, iar evoluția nu trebuie decît să ia la întîmplare (nu că nu i-ar plăcea). Evoluția trebuie să accepte conținutul propozițional care este determinat de anumitele proprietăți NF în discuție. Iar miezul chestiunii este că pentru adaptabilitatea acelor proprietăți NF nu contează dacă conținutul propozițional pe care îl determină este adevărat sau fals. Acele proprietăți NF cauzează comportament adaptabil; totodată determină conținutul propozițional al credințelor, dar nu avem nici un motiv să considerăm adevărat conținutul credinței. Dacă e adevărat, bine; dar dacă e fals, la fel de bine.

Uitați o obiecție: n-ar trebui să fie adevărat conținutul propozițional pentru ca organismul să se comporte adecvat? Să presupunem că este fals conținutul unei credințe asociat cu un set dat de proprietăți NF: nu ar duce aceasta la comportament maladaptabil? Să presupunem că una dintre acele creaturi crede că ciupercile amanite (care sînt otrăvitoare) sînt bune de mîncat: n-ar duce asta la un comportament incompatibil cu supraviețuirea? N-ar trebui deci să postulăm credințe adevărate de partea acelor creaturi pentru a *explica* acțiunea lor adaptabilă?

Nicidecum. Gîndiți-vă la o broască care stă pe o frunză de nufăr: o muscă trece bîzîind pe lîngă ea, broasca scoate brusc limba şi înhață musca. Contează ce crede broasca atunci, dacă broaştele au credințe cu adevărat? Clar că nu: ceea ce contează este comportamentul broaştei şi neurofiziologia care cauzează acel comportament.

Desigur, *ceva* din broască înregistrează sau semnalează apropierea muştei, distanţa dintre muscă şi broască, viteza muştei, şi aşa mai departe; iar aceste ceva-uri sînt constituenţi ai cauzei pentru care broasca prinde musca. Aceste structuri se pot numi indicatori. Pentru ca sa fie adaptabil comportamentul broaştei, ca să prindă musca, este necesar să existe indicatori şi este necesar ca ei să indice exact. Dar nici una dintre acestea nu implică *credinţă*. Broasca nu trebuie să creadă că musca este la o distanţă sau alta depărtare, că zboară cu vreo viteză sau alta, şi aşa mai departe; nu trebuie nici măcar să fie convinsă că se află o muscă în preajmă.

În acelaşi fel, există indicatori şi în corpul omenesc, diferite structuri care semnalează sau înregistrează diferite stări de lucruri din corp şi cauzează reacţii corespunzătoare. Părţi ale sistemului imunitar ar putea înregistra prezenţa corpurilor străine, probabil microbi implicaţi într-o infecţie; asta ar cauza un răspuns proiectat să distrugă agenţii invazivi. Dar, desigur, nici sistemul imunitar, nici oricare parte a lui, nici persoana a cărui corp e în discuţie nu trebuie să creadă că i-a fost invadat corpul de microbi care cauzează infecţii. Există structuri care înregistrează prezenţa infecţiei şi cauzează febră (anticorpii îşi pot face treaba mai bine la o temperatură mai înaltă); din nou, nimic din zonă – sistemul imunitar, anticorpii, persoana care suportă infecţia – nu trebuie să-şi formeze vreo credinţă. Ba chiar e posibil ca persoana în discuţie sa fie convinsă că el sau ea *nu* are nici o infecţie.

Comportamentul adaptabil are nevoie de indicatori exacţi: broasca va prinde musca numai dacă indicatorii relevanţi din broască indică exact. Explicaţia compor-

tamentului adaptabil al broaştei este că indicatorii relevanţi înregistrează exact stările de lucruri relevante. Dar, după cum tocmai am văzut, desigur, indicarea nu este credinţă. Iar dacă indicarea funcţionează corespunzător, nu contează ce crede organismul în discuţie. Nu trebuie să postulăm credinţe adevărate pentru broască ca să explicăm comportamentul ei adaptabil: ceea ce se cere nu e decît indicare exactă; iar indicarea exactă nu trebuie să fie însoţită de credinţă adevărată. Atîta timp cît semnalarea este exactă, conţinutul credinţei poate fi orice, oricum. Deci obiecţia aceasta la argument cade.

În concluzie, în zona pe care am cercetat-o, nu există nici un conflict între credinţa creştină şi ştiinţă. Credinţa creştină şi ştiinţa evoluţionistă sînt cu totul compatibile. În plus, perpetuarea mitului cum că ar exista un conflict este dăunător atît religiei, cît şi ştiinţei. Cert este că credinţa teistă, cu învăţătura ei despre crearea fiinţelor umane de către Dumnezeu după chipul şi asemănarea lui, este prielnică şi receptivă în cel mai mare grad faţă de ştiinţă. Pe de altă parte, *există* un conflict între naturalism şi ştiinţă, prin faptul că nu poţi accepta raţional atît naturalismul, cît şi evoluţionismul. Evoluţionismul însă este unul dintre stîlpii ştiinţei contemporane; de aceea există un conflict adînc între naturalism şi ştiinţă. Mai mult chiar, nu există motive întemeiate pentru a accepta sau crede în naturalism; şi sînt motive puternice, inclusiv argumentul evoluţionist împotriva naturalismului, pentru a-l respinge. Naturalismul, aşadar, este falimentar din punct de vedere intelectual. Dacă numai atît pot face Luminaţii, cred că voi rămîne loial Obscurilor[45].

33 Cristopher Hitchens (University of Toronto, conferință, 2009).

34 Pentru un exemplu deosebit de ieșit din comun vezi Daniel Dennett, *Darvin's Dangerous Idea* (New York: Touchstone, 1995), 164.

35 Sînt feluri în care Superman nu este similar lui Dumnezeu. Supermanismul este de asemenea diferit și de teism, credința în Dumnezeu. De exemplu, există un număr de argumente rezonabil bune în favoarea existenței lui Dumnezeu; din cîte am auzit eu în ultima vreme, nu a fost niciunul în favoarea existenței lui Superman. Mulți acceptă teismul; puțin probabil că cineva ar accepta Supermanismul.

36 „Un impersonal, negînditor, robotic, fragment mărunt lipsit de rațiune este fundamentul esențial al tuturor acțiunilor și, prin urmare, a înțelesurilor și a conștiinței în univers". Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, 203.

37 Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker* (New York: W. W. Norton & Co., Inc., 1986) [Richard Dawkins, *Ceasornicarul Orb*, traducere de Simona Mudava (Bucureşti: Humanitas, 2009)].

38 Așa cum Dennett pare a recunoaște în răspunsul lui anterior (p.41) în fața poziție mele inițiale.

39 Francis Crick, *What Mad Pursuit: A Personal View of Scientific Discovery* (New York: Basic Books, 1988), 138.

40 Ar putea să fie mai apropiat de ceea ce e numit cel mai adesea naturalism *metodologic*, dar cu siguranță că nu naturalismul metodologic este cel discutat aici.

41 Vezi însă Alvin Plantinga, "What is 'Intervention'?", *Theology and Science*, 6: 369-401.

42 Francis W. Sears și Mark W. Zemansky, *University Physics* (Boston: Addison-Wesley, 1963), 186 (cu sublinierea mea).

43 Sears și Zemansky, *University Physics*, 415 (cu sublinierea mea).

44 Vezi, in contrast, pentru un răspuns ponderat și responsabil dat de un non-teist pentru AEÎN, răspunsul lui Michael Tooley în Alvin Plantinga și Michael Tooley, *Knowledge of God* (Oxford, UK: Blackwell, 2008) 184 și următoarele; vezi și eseurile în James Beilby, *Naturalism Defeated?* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002).

45 Mulțumirile mele lui Brian Boeninger, Kenny Boyce, Nate King, Marcin Iwanicki și Anne Peterson

6
Nu e nevoie de minuni

Daniel C. Dennett

Potrivit unei poveşti spuse şi răspuse, un inginer aeronautic a dovedit cîndva pe bază de principii elementare că bondarii pur şi simplu nu pot zbura. Argumentul lui Plantinga[46] mi-a reamintit de legenda asta, cu pretenţia de a dovedi că naturalismul se auto-infirmă: că agenţii epistemici care au fost produşi (doar) de evoluţie prin selecţie naturală n-ar avea, tocmai prin modesta lor descendenţă, nici o justificare să se încreadă în propria lor judecată. Nu cred că inginerul aeronautic încerca să demonstreze că zborul bondarului este o minune (deşi ar putea fi, cu siguranţă – e posibil *logic*, cum le place mult să spună anumitor filosofi!). Presupun că intenţia era să demonstreze neajunsurile principiilor aeronautice folosite: „Ceva trebuie să fie în neregulă cu argumentul meu, pentru că bondarul a luat-o din loc!" Plantinga, dimpotrivă, vrea totuşi să-şi folosească argumentul ca să demonstreze că abilitatea noastră manifestă ca urmăritori de

adevăr – capacitatea noastră, a oamenilor de știință, de a zbura, am putea spune – este temeiul pentru a crede că trebuie să se fi întîmplat o minune. Potrivit argumentului lui Plantinga, un Creator Inteligent a pus mîna (bine, nu o *mînă* propriu-zisă, ci un fel de ghiont divin) în evoluția noastră, pentru că abilitatea de felul celei pe care o etalăm nu ar fi putut altminteri exista. Pare că asta e încercarea lui de a consolida argumentul uitat al lui Michael Behe, de la complexitatea ireductibilă cu propria lui versiune, prin înlocuirea flagelului bacterian cu abilitatea cognitivă umană.

Argumentul este indirect. Ultima propoziție din eseul de început al lui Plantinga este „adevăratul conflict este între evoluționism, piatra de temelie a științei contemporane, și *naturalism*" (p.21). Ideea lui este că, dacă selecția naturală neghidată nu ne-ar putea da temei pentru a ne încrede în abilitățile noastre cognitive, iar abilitatea noastră cognitivă este la fel de evidentă precum zborul bondarului, atunci se presupune că sîntem constrînși să ne abandonăm naturalismul și să îi acordăm un rol lui Dumnezeu în faptul că a binevoit să ne dea nouă această abilitate cognitivă. Nu există nici o îndoială în gîndirea lui Plantinga că noi, ființele umane, putem discerne adevărul și că știm că facem asta și, într-adevăr, e un fapt asumat de toate părțile prin însăși activitatea de a ne angaja într-o cercetare rațională. De ce i-am dedica timp și energie dacă n-am crede că am fi capabili să o facem?[47] Unul, deci, trebuie să cedeze: fie naturalismul, fie argumentul lui Plantinga.

Plantinga pare să fie de părere că el a arătat primul că în biologia evoluționistă (minus naturalism) este loc pentru ipoteza că un Dumnezeu teist a intervenit, iar

în al doilea rînd că Dumnezeu trebuie să fi profitat de spațiul acesta, intervenind în momente oportune în istoria noastră evolutivă şi ajustînd procesele care ne-au dat capacitatea de a face ştiință (şi, desigur, de a-l adora pe creatorul nostru). Un proces evolutiv fără scop, neghidat, pur şi simplu nu ar fi putut ajunge la aceleaşi rezultate.

Cu alte cuvinte, Plantinga a vrut să arate că ştiința şi religia nu sînt doar compatibile: ştiința *depinde de teism* pentru a-i gira încrederea epistemică în sine. Dacă singurele creaturi analizate ar fi, să spunem, melcii, broaştele şi delfinii, dinspre toate părțile s-ar susține afirmația că talentele epistemice care le-au fost oferite de către selecția naturală sînt prea brute şi prea practice ca să le confere viziuni ştiințifice de încredere. Dar, spre deosebire de aceste animale mai simple, noi ne multiplicăm talentele epistemice prin ordine de magnitudine, mulțumită evoluției culturale şi distribuției metodelor, uneltelor şi perspectivelor pe care le face posibile. După cum s-a exprimat cîndva Bo Dahlbom,[xxvi] „Nu poți face cine ştie ce tîmplărie cu mîinile goale şi nu poți gîndi mare lucru cu creierul gol"[48]. Creierele noastre nu sînt nici pe departe goale. Ne-am dezvoltat şi am dovedit capacitatea de a fi de încredere a zeci de extensii prostetice ale înzestrărilor noastre cognitive native. Abilitatea noastră de a descoperi faptele şi de a avea motive întemeiate să credem că am făcut asta, este explicabilă fără a apela la geniu inexplicabil sau ireductibil, minți imateriale, sau o mînă de

[xxvi] Bo Dahlbom (n. 1949) este profesor de informatică la Chalmers University of Technology şi University of Göteborg în Suedia. Este editorul cărții: *Dennett and his Critics* (Oxford: Blackwell, 1995) (n.tr.).

ajutor divină. Trecerea de la hominid inteligent la *Homo sapiens* care stăpîneşte limbajul şi la om de ştiinţă este o trecere pe care de-abia începem să o descoperim, deci încă nu putem *dovedi* că nu s-au petrecut minuni pe parcurs, dar povara dovezii stă de partea cealaltă. Să încerce Plantinga, precum Behe, să ne arate complexitatea ireductibilă din minţile noastre care n-ar fi fost cu putinţă să rezulte prin evoluţie (prin evoluţie genetică şi culturală). Va descoperi, aşa cum a făcut-o şi Behe, că incapacitatea lui de a-şi imagina cum e cu putinţă nu e acelaşi lucru ca dovada că e imposibil[49]. Richard Dawkins îl numeşte Argumentul din scepticism personal şi e o eroare logică evidentă.

Am arătat că argumentul lui Plantinga se bazează de o premisă falsă, aşa că putem continua să ne ocupăm de ştiinţa noastră naturalist evoluţionistă fără minuni. Fără îndoială că avem unele limitări în ceea ce putem înţelege, şi cu siguranţă că sînt multe fapte dincolo de orizontul nostru pentru totdeauna, dar aceasta nu arată că există vreo lipsă fatală, vreun păcat epistemologic originar care ne schilodesc încercările de a cunoaşte, ci numai că sîntem creaturi finite, cu o istorie evoluţionară finită.

NOTE

46 Povestea pare să aibă ceva rădăcini în realitate, deşi a fost transformată prin repovestiri, o memă cu o istorie destul de aparte, de prin anii 1930, cînd August Magnan, un entomolog francez faimos şi asistentul lui de laborator, M. Saint-Lague, au efec-

tuat calculele inginereşti, după cum este relatat în cartea lui Magnan, *Les Vols des Insects* (Paris: Hermann, 1934). Magnan şi-a dat seama desigur că era o *reductio* a gîndirii curente în ingineria aeronautică. Vezi şi John McMasters, 1989, „The Flight of the Bumblebee and Related Myths of Entomological Engineering", *American Scientist*, 77: 164-68.

47 Roger Wertheimer a dezvoltat această idee în cartea lui *The Significance of Sense* (Ithaca: Cornell University Press, 1974), 110-11.

48 Bo Dahlbom (nepublicat).

49 În expunerea lui Behe despre gîndacul bombardier (*Darwin's Black Box*, New York: Free Press 1996, 35-36), şi în speculaţiile lui despre cum ar fi putut evolua diferite tipuri de *flagellum* (65-66) propune scenarii posibile interesante şi admite că „singura concluzie pe care o putem trage în acest punct este că e posibil ca evoluţia darwinistă să fi avut loc" (36). Şi, după cum admite el însuşi, „răspunsul frustrant este că nu ne putem pronunţa" (41). La sfîrşit, spune el, consideră „extrem de neverosimil" să mai apară în viitor expuneri evoluţioniste asupra acestor fenomene. Aceasta este o mărturisire autobiografică, nu o demonstraţie ştiinţifică. (Şi, după cum au arătat oamenii de ştiinţă, scepticismul lui Behe nu este împărtăşit, de vreme ce există o abundenţă de dovezi privitoare la cum (şi cînd, şi de ce) au evoluat de fapt aceste caracteristici aparent „ireductibil de complexe").

Cine are dreptate ?
(postfață)

Mircea Flonta

Textele reunite în această carte sînt contribuții la ampla discuție privitoare la relația dintre cunoașterea științifică și credința religioasă. Mai precis, ele sînt contribuții ce se referă la o temă centrală a acestei discuții, cea a relației dintre știința darwiniană a evoluției vieții și religia teistă. Această temă a constituit obiectul unei controverse, care a început acum un secol și jumătate, după apariția *Originii speciilor* a lui Charles Darwin. Considerațiile ce urmează reprezintă o postfață, și nu o prefață. Ele sînt destinate celor care au citit schimbul de replici, pe această temă, dintre cunoscuții filosofi americani Alvin Plantinga și Daniel Dennett. Nu cred, desigur, că cititorii vor fi mai interesați de opiniile mele decît de cele spuse de cei doi protagoniști ai acestei dezbateri. Sper, totuși, că unii dintre ei ar putea fi curioși să-și confrunte propriile impresii de lectură cu modul cum văd eu lucrurile.

Confruntarea de față este cea dintre un autor cunoscut pentru atașamentul său ferm, permanent reafirmat, față

de învățătura creştină, şi un altul care nu ascunde că este ateu. Prima observație, o observație ce oferă o indicație, cu privire la orientarea generală a reflecțiilor şi precizărilor mele, este aceea că de aici nu rezultă în mod necesar că punctele lor de vedere asupra relației dintre rezultatele cercetării evoluției viețuitoarelor pe planeta noastră şi credința religioasă creştină trebuie să fie incompatibile. După cum voi încerca să arăt, ne-am putea închipui un credincios şi un ateu care ajung, în această privință, la puncte de vedere convergente. Asta s-ar putea întîmpla însă numai dacă, pentru ei, a fi credincios sau nu ar însemna altceva decît înseamnă pentru Plantinga sau pentru Dennett.

În primul text al lui Plantinga, cel care deschide discuția, se precizează că obiectul ei va fi limitat la analiza relației dintre știința darwiniană a naturii şi religia teistă (cu referire la religia creştină, dar cu relevanță pentru multe versiuni ale iudaismului şi islamismului). Plantinga îşi propune să argumenteze, în principal, trei teze. Prima: știința darwiniană şi religia teistă nu sînt incompatibile. A doua: chiar dacă ele ar fi incompatibile, asta nu ar submina credința teistă. A treia: negarea existenței lui Dumnezeu (ceea ce Plantinga numeşte *naturalism*) este incompatibilă cu știința evoluției speciei. Voi prezenta şi discuta pe rînd aceste trei teze.

Plantinga afirmă că nu există o incompatibilitate între ideea că atît lumea ca întreg, cît şi ființele vii, au fost create de Dumnezeu şi afirmarea originii comune a tuturor ființelor vii, precum şi acceptarea explicației darwiniene a evoluției. Mi se pare că există bune temeiuri ce susțin această teză. Ca şi orice știință, știința darwiniană formulează enunțuri care sînt sub controlul

faptelor, adică enunțuri ce pot fi confirmate sau infirmate prin experiență. Credința că lumea a fost creată, ca și negarea creației lumii de altfel, nu sînt însă afirmații de acest gen. Ele se referă la realități transcendente. Sînt afirmații pe care, nu numai constatările actuale cu privire la fapte, dar și orice constatări posibile, nu le pot nici susține, nici contrazice. Aderența la asemenea afirmații, ca și respingerea lor, exprimă credințe personale. Precum multe alte enunțuri despre ceea ce este absolut, transcendent, care au fost formulate de-a lungul timpului de filosofi și teologi, susținerea creației lumii din nimic sau a creației ființelor vii nu poate să primească o întemeiere obiectivă, din rațiuni de ordin principial. Și anume, deoarece domeniul în care ideile noastre pot căpăta o asemenea întemeiere este limitat la enunțurile intersubiectiv controlabile, acele enunțuri care întrunesc consensul tuturor celor competenți și oneşti. De cîte ori se referă la realitate, asemenea enunțuri sînt cele ce pot fi confruntate cu constatările despre fapte. În concluzie, prima teză a lui Plantinga este o teză care va fi acceptată de orice persoană care a ajuns la o înțelegere adecvată a naturii și spiritului gîndirii științifice. Din această categorie nu fac parte, desigur, cei care cred că este posibilă o fundamentare științifică a ateismului, a negării existenței lui Dumnezeu și a creației. A accepta că știința darwiniană și religia teistă sînt compatibile nu înseamnă însă a sugera că ideea creației i se va părea plauzibilă unei persoane care are o educație științifică modernă. Contestînd posibilitatea unei fundamentări științifice a ateismului, contestăm doar posibilitatea de a evalua, pornind de la rezultatele cercetării științifice, idei ce nu se află în principiu, sub controlul faptelor. De aici re-

zultă că ori de cîte ori o persoană bine familiarizată cu spiritul ştiinţei moderne va îmbrăţişa ideea creaţiei, ea o va face mai degrabă din raţiuni subiective, decît din raţiuni obiective.

Statutul celei de-a doua teze a lui Plantinga – susţinerea că dacă ideea creaţiei fiinţelor vii şi ştiinţa darwiniană a evoluţiei s-ar dovedi incompatibile atunci credinţa teistă nu ar fi subminată – este mai ambiguu. Pentru ca ideea creaţiei şi ştiinţa evoluţiei să fie incompatibile ele ar trebui să se situeze pe acelaşi plan. Ar trebuie ca acele fapte care susţin ştiinţa evoluţiei să poată infirma ideea creaţiei fiinţelor vii. Am arătat că nu poate fi vorba de aşa ceva deoarece ideea creaţionistă nu este sub controlul experienţei. Constatările despre fapte nu sînt în măsură să infirme şi nici să confirme ideea că fiinţele vii au fost create. Aşa cum subliniază Plantinga, nu putem exclude ideea că Dumnezeu a ales tocmai evoluţia treptată a vieţii pe pămînt, prin acţiunea selecţiei naturale, drept calea creaţiei. Tot ceea ce ştim sau vom putea şti despre fapte prin cercetări ştiinţifice nu poate infirma o asemenea posibilitate. Ceea ce nu înseamnă că ea va apărea drept plauzibilă unui cercetător al evoluţiei vieţii. Pur şi simplu asemenea posibilitatea nu poate să fie exclusă din raţiuni principiale. Cu privire la cea de-a doua teză a lui Plantinga se mai poate face o observaţie. Ar avea sens să se spună că ştiinţa evoluţiei şi religia teistă sînt incompatibile doar dacă presupunem că ideile teiste şi creaţioniste reprezintă cunoaştere, la fel ca şi rezultatele cercetării ştiinţifice a istoriei vieţii pe pămînt. Dacă acceptăm însă această presupoziţie, atunci concluzia că religia teistă nu ar fi zdruncinată prin constatarea acestei incompatibilităţi va putea fi susţinută doar acceptînd

supoziția că teismul și creaționismul ar reprezenta o cunoaștere mai înaltă decît cunoașterea științifică. Ori dacă folosim cuvîntul *cunoaștere* în sens epistemologic, adică pentru a desemna idei susținute de temeiuri obiective, intersubiectiv controlabile, atunci cu greu vom putea admite că există o cunoaștere superioară celei dobîndite prin cercetarea științifică.

Într-o anumită tensiune cu prima teză pare să fie și o altă afirmație a lui Plantinga. Și anume aceea că a contesta existența unui țel al evoluției vieții, altfel spus, a contesta ghidarea evoluției, înseamnă a contrazice credința creștină și ideea creației. De ce? Știm prea bine că în explicația științifică a evoluției vieții, ca și în orice explicație științifică a naturii, nu au loc intențiile și scopurile. Și aceasta deoarece explicațiile prin intenții și scopuri nu sînt testabile. Ele nu pot fi confirmate sau infirmate de fapte. Explicațiile evoluționiste, la fel ca și toate explicațiile științifice moderne, sînt, așadar, explicații cauzale, și nu teleologice. Sub acest aspect, știința modernă a naturii s-a afirmat printr-o delimitare clară față de tradiția aristotelică. Ori dacă explicațiile științifice, în particular cele evoluționiste, sînt explicații cauzale, înseamnă că atît timp cît ne situăm pe terenul cercetării științifice nu putem spune nimic despre un țel al evoluției speciilor, despre o ghidare a acestei evoluții. Dincolo de faptul că cercetarea științifică nu poate indica un țel al evoluției ființelor vii, se poate spune că orice referire la un țel și o ghidare sînt incompatibile cu natura și cu obiectivele cunoașterii științifice. Ținînd seama de toate acestea, se pune întrebarea cum se împacă afirmația că știința evoluției și credința teistă nu sînt incompatibile cu afirmația că acceptarea unei evoluții neghidate în natură intră

în contradicție cu credința. Dacă afirmația că evoluția nu este ghidată este declarată inacceptabilă pentru creaționism, atunci s-ar putea spune că știința evoluției contravine credinței sale. Pe de altă parte, dacă pornim de la observația lui Plantinga că în creația vieții Dumnezeu ar fi putut alege calea evoluției rezultă că descrierea științifică nu contrazice, în sens strict logic, presupunerea că Dumnezeu ghidează evoluția. Pur și simplu, știința nu ne poate spune nimic în această privință. Este sensul în care pare îndreptățită afirmația că știința evoluției nu contrazice creaționismul, că știința și perspectiva creaționistă creștină nu sînt incompatibile.

Să ne oprim acum asupra sugestiei lui Plantinga că Dumnezeu ar fi putut alege că creeze ființele vii pe calea evoluției prin selecție naturală. Nu se poate contesta că e o posibilitate. Sugestia este însă implauzibilă. Și aceasta deoarece alegerea căii selecției este alegerea suferinței maxime, o alegere greu de conciliat cu intențiile unei ființe atotputernice, iubitoare și binevoitoare. Plantinga însuși recunoaște că această sugestie îi poate produce perplexitate teistului. Replica lui este că potrivit tradiției creștine și cea mai bună lume posibilă implică păcat, și prin urmare, suferință. Această nu este însă o replică convingătoare. Păcatul are sens doar pentru ființe înzestrate cu voință liberă, așadar pentru oameni, nu pentru alte viețuitoare. Selecția naturală, eliminarea celui mai slab, mai puțin adaptat, nu poate fi separată de ideea că evoluției vieții a avut loc prin nesfîrșite suferințe. Cum am putea totuși accepta atunci că Dumnezeu a ales calea evoluției prin selecție naturală, și nu altă cale, una compatibilă cu natura și intențiile sale?

Ideea că evoluția este o cale posibilă a creației și su-

gestia că Dumnezeu ar fi putut alege această cale pentru a produce toate acele ființe care au populat și populează pământul mai are o implicație, implicație asupra căreia atrage atenția Dennett. Și anume că sîntem lăsați să înțelegem că abia prin știința modernă s-ar fi aflat care este calea pe care ales-o Dumnezeu pentru a crea ființele vii. Este o perspectivă din care știința modernă a evoluției și religia teistă ne apar drept de nedespărțit, și nu doar compatibile, așa cum subliniază Plantinga. Căci abia știința ar fi dezvăluit sensul deplin al învățăturii religioase despre creație. Dacă așa stau lucrurile, atunci putem pătrunde în substratul mai profund al dezacordului dintre Plantinga și Dennett. Acel substrat care este, în prima instanță, ascuns de recunoașterea comună că știința evoluției și religia teistă nu sînt incompatibile. În timp ce Plantinga dorește să ne convingă că cercetarea științifică în genere, știința evoluției în particular, are cele mai mari perspective de a-și înfăptui țelurile sub auspiciile credinței teiste, Dennett urmărește, dimpotrivă, să argumenteze că cercetarea științifică nu poate fi despărțită de naturalism. Adică de o viziune opusă credinței teiste și creaționismului. Dincolo de ceea ce-i desparte, atît Plantinga, cît și Dennett, refuză, prin urmare, să accepte în mod consecvent o delimitare netă a cunoașterii științifice moderne de viziuni despre transcendent, despre absolut, de credința teistă. Ei sînt uniți în ceea ce privește respingerea unei demarcații stricte a științei de reprezentări de acest gen. Dacă ceea ce avem în vedere este delimitarea științei de credința religioasă, aceasta are o îndelungată tradiție. Deja un contemporan a lui Galilei a exprimat-o în mod clar spunînd: „Credința religioasă nu ne arată cum merg cerurile, ci cum să ne

purtăm pentru a merge în ceruri".

A treia teză a lui Plantinga – teza că naturalismul, negarea existenței lui Dumnezeu şi a creației lumii şi vieții, este incompatibil cu știința evoluției – constituie, spre deosebire de primele două, o teză foarte tare. O teza care pare greu de armonizat cu prima teză a lui Plantinga. Într-adevăr prima teză se bazează pe distincția dintre enunțuri care se află sub controlul faptelor, cum sînt acele enunțuri care descriu şi explică evoluția ființelor vii de-a lungul erelor geologice, şi reprezentările despre absolut, despre transcendent, reprezentări cum sînt cele teiste şi creaționiste. Aşa cum arătat, prin însăşi natura lor, asemenea reprezentări nu pot să primească o întemeiere obiectivă. Ele nu pot să fie confruntate în mod concludent cu fapte verificabile, acele fapte care întrunesc consensul tuturor celor avizați şi de bună credință. Constatarea că narațiunea creştină a creației lumii şi a ființelor vii conține expresii care au forma unor descrieri şi explicații nu trebuie să ne înşele, să ne facă să trecem cu vederea această deosebire fundamentală. Plantinga susține că teismul „are sursa lui intrinsecă şi fundamentală de justificare". Şi adaugă el, credința teistă nu va fi în nici un fel afectată de evoluțiile care au loc în știință, în particular în cercetarea științifică a evoluției. Plantinga nu ne spune care este sursa pe care o are el în vedere. Putem presupune că este revelația. Rămîne însă greu de înțeles în lumina tuturor considerațiilor de pînă acum, inclusiv a primei teze a lui Plantinga, de ce nu acceptă el că independența științei evoluției în raport cu creaționismul este un corolar necesar al afirmării independenței teismului şi creaționismului de ceea ce numeşte „starea științei curente". Nu există decît două posibi-

lități. Prim posibilitate este să acceptăm că susținerile creaționismului nu sînt sub controlul faptelor, așa cum sînt cele ale științei evoluției. În acest caz, se recunoaște că creaționismul și știința evoluției nu oferă descrieri și explicații concurente, care s-ar putea contrazice, o concluzie care este de altfel în acord cu prima teză a lui Plantinga. A doua posibilitate este că negarea existenței lui Dumnezeu, prin urmare și a creației, este incompatibilă cu știința evoluției, potrivit celei de-a treia teză a lui Plantinga. Adoptarea acestei din urmă poziții implică însă negarea autonomiei științei evoluției în raport cu reprezentări despre transcendent. Doar negînd această autonomie a cunoașterii obiective se poate susține că știința evoluției ar fi angajată în confruntarea dintre cei care afirmă și neagă existența lui Dumnezeu, și nu neutră în raport cu această confruntare. Adică incapabilă, prin natura ei, să aducă argumente în favoarea sau împotriva teismului, ateismului, sau scepticismului religios. A afirma că știința evoluției este neutră înseamnă a afirma că ea este compatibilă cu toate aceste poziții, care nu se află sub controlul faptelor. O indicație semnificativă în sensul că rezultatul cercetării științifice sînt compatibile cu reprezentări ireconciliabile despre lume și existență o constituie constatarea că cercetători care sînt de acord cu privire la fundamentele și rezultatele științei evoluției, de exemplu Francisco Ayala și Richard Dawkins, sînt primul creștin catolic, iar al doilea ateu. Este, în concluzie, greu de văzut cum ar putea fi conciliată cea de-a treia teză a lui Plantinga cu prima lui teză. Căci cea de-a treia sugerează, chiar dacă în mod indirect, că adoptarea religiei teiste ar fi premisa unei științe autentice a evoluției vieții.

Din primul răspuns pe care îl dă Dennett lui Plantinga, se poate desprinde clar nu numai ceea ce-i opune, ci şi ceea ce-i apropie. În acord cu Plantinga, Dennett afirmă că ştiinţa contemporană a evoluţiei vieţii nu este incompatibilă cu creaţionismul. Mai precis, Dennett admite că ştiinţa evoluţiei singură nu intră în contradicţie cu creaţionismul. El recunoaşte de pe poziţiile acestei ştiinţe nu poate fi demonstrată inexistenţa unui „proiect inteligent". Incompatibilitatea ia naştere abia atunci cînd ştiinţa evoluţiei este combinată cu naturalismul, adică cu o concepţie opusă creaţionismului. Pe de altă parte, Dennett subliniază, pe bună dreptate, lipsa de plauzibilitate a presupoziţiei că Dumnezeul religiei teiste ar fi ales calea evoluţiei.

Afirmaţia lui Dennett că naturalismul, ca şi creaţionismul de altfel, nu este incompatibil cu ştiinţa evoluţiei, nu va atrage în mod deosebit atenţia atît timp cît vom accepta că el foloseşte termenul *naturalism* în acelaşi fel ca şi Plantinga, adică pentru a desemna o concepţie despre lume care neagă existenţa lui Dumnezeu şi a creaţiei. În unele pasaje, Dennett pare să dea însă o altă folosire cuvîntului *naturalism*. El numeşte „naturaliste" toate acele explicaţii date faptelor ce nu invocă intervenţia unei fiinţe atotputernice. Explicaţiile „naturaliste", precizează Dennett, sînt explicaţiile pe care le dăm în toate raţionamentele vieţii comune, ca şi în cercetarea ştiinţifică. „Naturalismul", înţeles în acest mod, ar reprezenta, aşadar, abordarea care este caracteristică pentru orice cercetare obiectivă. Toţi cei care îşi propun să stabilească şi să explice fapte, atît în viaţa de fiecare zi, cît şi în cercetarea ştiinţifică, adoptă, prin urmare, poziţia naturalistă. În această accepţie, naturalis-

mul şi cercetarea ştiinţifică nu mai pot fi disociate. Orice cercetare implică naturalismul. Ceea ce nu se va putea spune dacă prin *naturalism* vom înţelege, aşa cum înţelege Plantinga, negarea existenţei lui Dumnezeu. Cum am văzut, Plantinga subliniază că naturalismul şi ştiinţa sînt lucruri fundamental diferite, ba chiar incompatibile. Este uşor să ridiculizezi respingerea naturalismului de către Plantinga, aşa cum face Dennett, dacă foloseşti termenul cu totul altul decît el. În timp ce pentru Dennett „naturalismul" reprezintă o dimensiune fundamentală a cercetării ştiinţifice, pentru Plantinga „naturalismul" desemnează o viziune asupra lumii, viziune opusă teismului şi creaţionismului. Numai dacă folosim termenul în sensul lui Plantinga putem discuta dacă naturalismul este compatibil sau nu cu ştiinţa evoluţiei.

În desfăşurarea mai departe a discuţiei, Plantinga face şi alte observaţii, care mi-au atras atenţia. Una dintre acestea este aceea că probabilitatea ca facultăţile de cunoaştere ale omului să fie demne de încredere ar fi mici, dacă combinăm ştiinţa evoluţiei cu naturalismul, adică dacă nu recunoaştem existenţa şi acţiunea lui Dumnezeu. Prin această observaţie Plantinga pare să pună din nou în discuţie autonomia ştiinţei, neutralitatea ei în raport cu viziuni asupra lumii cum sînt teismul şi ateismul. Şi de asemenea capacitatea cercetării ştiinţifice de a oferi, cu propriile ei resurse şi mijloace, o explicaţie a toate celor care sînt accesibile cunoaşterii prin experienţă. Calitatea explicaţiei evoluţioniste a capacităţilor omului va fi pusă în discuţie dacă ea are nevoie de sprijinul pe care i-l acordă credinţa teistă. Plantinga ne vorbeşte despre limite ale explicaţiilor ştiinţifice evoluţioniste nu numai în acest caz. El invocă în mod

repetat cercetări ale biochimistului Michael Behe, cercetări care ar fi arătat că o selecție naturală neghidată nu poate să dea socoteală de complexitatea excepțională a celulei vii. Ce-i drept, Plantinga precizează că el, ca profan, nu poate aprecia cît de bine este susținută concluzia lui Behe de cercetările sale empirice. Dar, pe de altă parte, Plantinga apreciază, totuşi, argumentul pe care se sprijină concluzia lui Behe drept „serios şi cantitativ". Dacă Behe are dreptate, remarcă Plantinga, atunci se poate aprecia că argumentul tradițional potrivit căruia existența lui Dumnezeu este probată de finalitatea din natură a primit o fundamentare mai profundă. Iar pretenția că biologia științifică ar fi eliminat odată pentru totdeauna explicațiile prin scopuri şi intenții nu se mai susține. Potrivit exprimării lui Plantinga, cercetările lui Behe ar fi arătat că ceea ce „știința biologică curentă înlătură cu o mînă, ea înapoiază cu alta". În replică, Dennett subliniază că, potrivit judecății biochimiştilor, concluziile lui Behe sînt lipsite de orice bază științifică. Mai mult, toți cercetătorii serioşi, unii dintre ei creştini practicanți, ar împărtăşi verdictul că Behe s-a dovedit a fi un şarlatan. Răspunzîndu-i lui Dennet, Plantinga persistă în a-i acorda credit lui Behe ca cercetător onest şi calificat. Cititorul va putea fi sigur de constatarea că Plantinga şi Dennett nu pot să cadă de acord nici asupra unei chestiuni ca aceea dacă datele cercetării empirice susțin sau nu concluzia pe care a formulat-o Behe. Căci în această privință nu există o instanță mai înaltă decît verdictul grupului științific competent. De dezacordul dintre Plantinga şi Dennett asupra calității științifice a cercetărilor care susțin concluzia lui Behe nu putem da socoteală decît dacă acceptăm încheierea, deloc plăcu-

tă şi încurajatoare, că unul dintre ei s-a decis să ignore acest verdict.

Insistența lui Plantinga asupra observației că știința evoluției nu ar fi capabilă să explice fapte cum ar fi complexitatea celulei sau caracterul demn de încredere al capacităților cognitive ale omului, că pentru explicarea unor asemenea fapte va trebui să admitem că evoluția a fost ghidată, contravine în mod evident recunoașterii neutralității științei în raport cu viziuni despre lume, cum este religia teistă. Această constatare va putea fi înțeleasă bine doar prin raportare la cea de-a treia teză a lui Plantinga: naturalismul, ca negare a existenței lui Dumnezeu şi a creației, este incompatibil cu știința evoluției speciilor. Corolarul acestei teze îl reprezintă afirmația că fapte ale istoriei naturii nu ar putea primi o explicație satisfăcătoare cu resursele obişnuite ale cercetării științifice, adică atît timp cît nu admitem că evoluția este ghidată. Este greu de presupus că cercetătorii naturii, fie şi mulți dintre aceia care au credințe religioase, vor fi, în această privință, de acord cu Plantinga.

Şi alte remarce ale lui Plantinga ar merita să fie discutate pe larg. Mă limitez la semnalarea a două dintre acestea.

Plantinga recunoaşte că încrederea în existența legilor şi în constanța corelațiilor cauzale nu poate fi separată de spiritul gîndirii științifice. El subliniază că între această supoziție a cercetării științifice şi credința că Dumnezeu nu intervine în mod arbitrar în cursul naturii ar exista o deplină convergență. Ne este însă greu să înțelegem cum pot fi conciliate asemenea considerații cu recunoaşterea explicită a existenței miracolelor. Căci ne întrebăm care este deosebirea dintre miracole

şi abateri de la cursul constant al naturii. Răspunsul lui Plantinga este că afirmația curentă, potrivit căreia existența miracolelor ar fi incompatibilă cu ideea constanței cursului naturii, este greşită. Pentru o argumentare mai amplă, Plantinga trimite la un articol de-al său publicat într-o revistă de teologie. Pe scurt, replica lui este că legile științei sînt formulate pentru sisteme închise, acele sisteme care nu suferă influențe cauzale din afară. Miracolele ar fi tocmai influențe cauzale din afară. Ele nu ar contrazice, prin urmare, legile științei. Cititorul îşi poate face singur o părere despre o asemenea argumentare. Presupun că încercarea de a susține credința în miracole prin raportare la precizări privitoare la condițiile şi limitele în care acționează legi formulate de știința exactă a naturii nu-l va impresiona în mod favorabil. Pentru oamenii cu pregătire științifică o asemenea argumentare va fi tot atît de convingătoare ca şi sugestiile că descoperiri recente ale științei ar fi confirmat relatări din cartea Genezei!

Criticîndu-l pe Dennett şi pe cei care gîndesc ca aceasta, Plantinga respinge toate încercările de a sugera că știința evoluției ar fi incompatibilă cu creaționismul. O asemenea sugestie, subliniază Plantinga, ar fi dăunătoare pentru știință, cît şi pentru religie. Şi tocmai acceptarea ei ar explica rezervele multor oameni credincioşi față de teoria evoluției, prezentată în mod eronat drept adversar al credinței religioase tradiționale. În acest punct, este la locul ei o precizare foarte importantă. Dacă este adevărat că religia teistă, ca viziune despre absolut, nu este incompatibilă şi nu poate fi incompatibilă cu știința evoluției, nu se poate spune acelaşi lucru despre unele susțineri din narațiunea tradițională a creației.

Aceasta narațiune încorporează și afirmații cu privire la fapte controlabile. Am în vedere, în primul rînd, afirmația că omul este încoronarea creației, că Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemănarea sa. Orice susținere despre creația separată a speciilor, despre locul privilegiat al omului în lanțul viețuitoarelor, sînt însă incompatibile cu știința evoluției. Nu pot fi acceptate, în același timp, rezultate ale cercetării științifice a evoluției și afirmații de acest gen ce pot fi întîlnite în narațiunea creației. Și este greu de văzut cum crede Plantinga acceptarea literală a adevărului acestor relatări cu știința evoluției.

Concluzia generală care poate fi desprinsă din întreaga confruntare este aceea că nici unul dintre protagoniști nu este consecvent cu afirmarea explicită a compatibilității științei evoluției cu credința teistă. Impresia este că, deoparte și de cealaltă, această compatibilitate este afirmată mai mult declarativ, din motive de ordin tactic. În ceea ce-l privește pe Dennett, lucrurile sînt în această privință foarte clare. În a doua sa intervenție, Dennett se raportează critic la punctul de vedere formulat de cercetătorul evoluționist Stephen Jay Gould, că știința și religia nu au zone de suprapunere și întretăiere și că, prin urmare, ele nu pot intra în conflict. Atunci cînd Plantinga subliniază că nu există incompatibilitate între știința evoluției și religia teistă, ceea ce ar urmări, sugerează Dennett, este să justifice predarea creaționismului în școli alături de știința evoluției. Uitînd, se pare, că s-a declarat în principiu de acord cu teza compatibilității susținută de Plantinga, Dennett afirmă textual că între știința evoluției și religia teistă există un conflict și că din acest conflict știința evoluției iese biruitoare.

Dennett se poate apăra, desigur, că printr-o asemenea afirmație a contrazis recunoașterea sa inițială a compatibilității, și anume se poate apăra în modul următor. Ceea ce a susținut la începutul primei sale intervenții a fost că teoria contemporană a evoluției vieții, singură, este compatibilă cu credința creaționistă. Pe parcurs, el ar fi argumentat însă că această știință nu poate fi separată de naturalism, așa cum îl înțelege el. Ori dacă știința și naturalismul sînt inseparabile, rezultă că multe rezultate ale cercetării științifice nu vor fi compatibile cu religia teistă. Dennett subliniază de altfel, pe drept cuvînt, că nici Plantinga nu este consecvent cu prima lui teză, teza compatibilității. Este ceea ce se vede clar fie și în faptul că Plantinga face mare caz de critica pe care a formulat-o Behe, de pe poziții creaționiste, la adresa explicației științifice a evoluției vieții. Același lucru îl arată în modul cel mai convingător dificultățile de a armoniza prima lui teză – teza compatibilității – cu cea de-a treia teză – teza că negarea existenței lui Dumnezeu este incompatibilă cu știința evoluției. Asupra acestor dificultăți am insistat mai sus.

Este greu, așadar, să se răspundă la întrebarea din titlu: „Cine are dreptate?" Și aceasta deoarece din punctul de vedere din care am purtat această discuție, punctul de vedere epistemologic, ceea ce îi apropie pe Plantinga și pe Dennett ne apare ca fiind mai fundamental decît ceea ce-i desparte. Nici unul, nici celălalt, nu își asumă în mod consecvent ideea autonomiei cunoașterii științifice, a neutralității ei principiale în raport cu viziuni asupra absolutului cum sînt religia teistă tradițională și, în egală măsură, ateismul. Ceea ce am urmărit să arăt este că afirmarea capacității științei moderne, în par-

ticular a ştiinţei evoluţiei vieţii, de a susţine concepţii despre lume cum sînt teismul şi ateismul decurg dintr-o înţelegere inadecvată a naturii cunoaşterii ştiinţifice. Cunoaşterea obiectivă este modestă. Ea nu poate susţine sau submina concepţii globale despre lume. Şi nici nu poate intra în dialog cu ele în sensul propriu, strict al termenului deoarece dialogul presupune o comunitate de întrebări şi probleme şi poate conduce la îmbunătăţire reciprocă.

Dennett observă, în a doua sa intervenţie, că Plantinga practică „vechiul joc" de a reformula credinţa teistă în aşa fel încît s-o facă compatibilă cu rezultatele cunoaşterii ştiinţifice. Ceea ce el apreciază ironic drept „tenis intelectual fără plasă". Despre Dennett se poate spune, cu temeiuri poate mai bune, că el practică un joc mai nou. Cel de a argumenta că asumarea spiritului gîndirii ştiinţifice şi a rezultatelor cercetării nu sînt compatibile cu credinţa religioasă. Revin acum la observaţia de la început. Semnalam că ne-am putea închipui foarte bine un credincios creştin care va fi de acord că de îndată ce nu înţelegem religia ca o cosmologie, ca o explicaţie a istoriei naturii care orientează cercetarea ştiinţifică şi este sprijinită de aceasta, ea nu va intra şi nu va putea intra în conflict cu rezultatele cercetării ştiinţifice. Doar că, în acest caz, credinciosul creştin va gîndi, în anumite privinţe, altfel decît Plantinga şi Dennett.

INDEX

A

Analogia biologilor marțieni, *Martian biologists analogy* 42
Analogia calculatorului de buzunar 54, 74
Analogia trimiterii unei nave spațiale pe o altă planetă 27
Argumente ockhamistice 20, 25, 27
Argumentul probabilistic 23
Argumentul proiectului divin, *argument from design* 19, 20, 27, 28, 41, 47, 55
Argumentul scepticismului personal, *argument from personal incredulity* 74, 84, 100
Argumentul teleologic 22
Aristotel, *Aristotle* 85
Ateism, *Atheism* 20, 29, 78, 81, 85-87, 105, 111, 115, 119

B

Behe, Michael 21, 27, 98, 100, 114
Dennett despre Behe, Michael 49-52, 67-69
Plantinga despre Behe, Michael 60
Benedetti, Giambattista 85
Biblia 14, 70
Biologic 17, 25, 53, 114
Biologie moleculară 21, 37, 68,
Blind Watch maker, The (Dawkins) 82
Bondar, principiile aeronautice la bondar, 97-98

C

Calvin, Jean 22, 29
Celula, complexitatea celulei 21, 26, 45, 68
Centrul Național pentru Educația Științei 69
Churchland, Patricia 34, 54
Collins, Francis 68
Complexitate ireductibilă, *irreducible complexity* 51, 100
Comportament adaptabil, *adaptive behavior* 91
Cosmologia de tip Big Bang 30
Credință, disciplinarea imaginației prin credință 64
Creier 26, 32, 54, 71, 81, 99,
Creştinism pur şi simplu, *Mere Christianity* 13
Crick, Francis 83

D

Dahlbom, Bo 99
Darwinism. Dennett despre darwinism 50. Plantinga despre darwinism 16, 18-20, 28, 68,
Darwin's Black Box (Behe) 56, 101
Darwin's Dangerous Idea (Dennett) 56, 57, 82,
Dawkins, Richard 16, 69, 80, 82, 83, 88, 100, 111
Dennettism 59
Descartes, René 38, 55
Doctrina creației 106-113
Doctrina Magisteriilor-Care-Nu-Se-Suprapun (*MANS*), 68-69
Dovezi propoziționale, *propositional evidence* 22

E

Edge of Evolution, The (Behe) 37, 39
Elbow Room (Dennett) 47
Energie, principiul conservării energiei 87
Evoluția *in silico* 74
Evoluția *simpliciter* 83

F

Ficțiunea ceainicului care orbitează 78, 80
Fizică 28, 60, 66

G

Galileo 85
Ghidul de miere 73
Gould, Stephen Jay 15, 17, 22, 68-69, 117

H

Haeckel, Ernst 26
Haldane, J. B. S. 67, 85-87
Hitchens, Christopher 77
Hodge, Charles 36

I

Imaginație, disciplinată de credință 64
Impulsul linear, principiul conservării 87
Indeterminism 47
Indicatori de structură 92
Institutul Discovery 53
Isus 14, 65
Întîlnirea Diviziei Centrale a Asociației .fice Americane, *American Philosophical Association Central Division Meeting* 7
Învierea lui Isus 64

J

Johnson, Philip 16

K

Kitcher, Philip 22

L

Lewis, C.S. 13, 24

M

Magnan, August 100
Materialism. 32-34, 71, 89-90
logic nonreductiv (MLN). 33-34
Mayr, Ernst 18
Miller, Kenneth 68
Minuni 14, 81, 87, 97, 100
Mivart, St. George 26
Monod, Jacques 47
Moroni, Îngerul 46, 65
Mutație genetică aleatorie 18, 47, 81

N

Naturalism 11, 14, 19, 21, 30, 36, 41, 47, 49, 50, 53, 60, 66, 70, 77, 81, 84-88, 93, 97, 104, 110, 118
Noul Pământ şi Noul Cer 24

O

Ochi, evoluția ochiului 26, 54
Omnipotență 80, 112
Omniscientă 79, 80

P

Păcat 23-24, 61, 100, 108
Plasmodium falciperum 21
Principiul conservării impulsului linear 87
Principul conservării energiei 87
Proiect inteligent, *intelligent design* 45
Proprietăți fizice 32, 35
Proprietăți neurofiziologice (NF) 32, 89

R

Răul, problema răului 23-25
Replica „O, felix culpa" 24
Revoluția copernicană 70
Ruse, Michael 69
Russell, Bertrand 78

S

Satana 24, 49
Scott, Eugenie 69
Selecție naturală (*vezi şi* Mutație genetică aleatorie)
    Behe despre 21
    Dennett despre 43, 54
    Kitcher despre 22
    Plantinga despre 28, 33
Sensus divinitatis 22
Simpson, George Gaylord 16, 17
Sisteme închise 87, 116
Sober, Elliot 18
Solipsism 78
Specii indicatoare 73
Suferință 23-24, 108
Supermanism 45, 58-59, 64, 77-78, 80,
Supervenienţă 32-34, 71

T

Teism 13, 20-22, 28-30, 45, 57-59, 77-81, 86, 99, 110, 119
Teoria cuantică 13
Teoria evoluționistă (*vezi şi* Darwinism, Selecție naturală)
    14-19, 23, 26, 28, 31, 33, 41, 50-54, 69, 80, 82, 84, 116
    naturalism *versus* 30
    procentul de americani care acceptă teoría evoluționistă 82
    predarea teoriei evoluționiste 69-70, 117
Teoria relativității 82
Teza descendenței cu modificare 15

Teza pământului străvechi, *Ancient Earth thesis* 15
Teza strămoşului comun 15
Toma din Aquino, *Aquinas, Thomas* 29

U

Universitatea Nôtre Dame 50, 60

V

Van Inwagen, Peter 38, 50
Viziune ştiinţifică asupra lumii 14, 113

W

Warranted Christian Belief (Plantinga) 22

www.editura.ratioetrevelatio.com

Redactor: Iovan Drehe
Coperta: Dan Pătroc
DTP: Dan Pătroc
Apărut: mai 2014
Editura Ratio et Revelatio, Oradea
str. Sofiei, nr. 3, Bihor, România, 410183
e-mail: office@ratioetrevelatio.com

Tipărit la Alföldi Nyomda Printing House Debrecen, Ungaria

Avînd în vedere talia celor doi protagoniști, cartea aceasta va deveni instantaneu un fel de lucrare clasică, ocupînd un loc unic și special în literatura dedicată acestui subiect și bucurîndu-se vreme îndelungată de un public cititor cuprinzător și de utilitate ca text suplimentar.

Gary Rosenkrantz,
University of North Carolina at Greensboro

Această cărticică antrenantă tratează subiecte cheie, precum hazardul și proiectul divin în contextul dialogului știință-religie. Ar fi potrivită pentru cursuri de știință și religie, filosofia religiei, religie și cultură. Pentru că este succintă, clară și la obiect, e foarte probabil că voi utiliza cartea în cursul meu de filosofia științei.

Michael L. Peterson,
Asbury College

Unul dintre subiectele cele mai controversate și mai aprinse de astăzi este dacă poate fi reconciliat conflictul dintre știință și religie. În *Știință și religie: sînt ele compatibile?*, renumiții filosofi Daniel C. Dennett și Alvin Plantinga își dezvoltă argumentele pe care le-au prezentat într-o dezbatere captivantă față în față, susținută la conferința din 2009 a Diviziei Centrale a Asociației Americane de Filosofie.

Daniel C. Dennett este co-director al Centrului de Studii Cognitive, profesor universitar și profesor de filosofie Austin B. Fletcher la Universitatea Tufts. Este autorul cărților *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (2006), *Freedom Evolves* (2003) și *Consciousness Explained* (1991).

Alvin Plantinga este profesor de filosofie John A. O'Brien la Universitatea Notre Dame și autor al cărților *Essays in the Metaphysics of Modality* (OUP, 2003) și *Warranted Christian Belief* (OUP, 2000).

ISBN 978-606-93664-3-1